أسئلة وردود

الاستاذ الشيخ
محمد تقي المصباح اليزدي

دار التعارف للمطبوعات

أسئلةٌ وردودٌ

أسئلةٌ وردودٌ

الاستاذ العلامة محمدتقي مصباح اليزدي

المترجم: ماجد الخاقاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ هـ

دار التعارف للمطبوعات: الإدارة والمعرض ـ حارة حريك ـ شارع دكاش ـ بناية الحسنين ـ
تلفـــــون: ٢٧١٩٠٧ / ٠١ ـ ٢٧١٩٠٨/ ٠١ ـ ٨٢٣٦٢٠ / ٠٣
ص.ب: ٨٦٠١ / ١١ ـ ٦٤٣/ ١١ ـ فاكس: ٢٧١٩٠٨ (٠٠٩٦١١)

المقدمة

التعقّل هو الميزة الأساسية للإنسان؛ والانتفاع من إشراقات العقل، يمثل الضمانة لشق طريق الحياة المحفوف بالظلمات والمخاطر. والإسلام بدوره إنما يشيد البنية الأصلية لنظافة الفكر علىٰ أساس التعقل الذي يزين البشر. وكلا الأمرين يحفّز الباحثين الدينيين على تلقّي النتاجات الفكرية بصدرٍ رحب بغية تنظيم البحوث الاستدلالية.

إن ولاية الفقيه بما تمثّله من دعامة أساسية للنظام السياسي في الإسلام، ومركز الثقل في الحكومة الدينية بوسعها أن تتحول الى موضوع مناسب، يدخل بوتقة النقد والتداول، وتغدو مثاراً للتساؤلات بل والشبهات أحياناً.

وفي مثل هذه الأجواء من الطبيعي أن تتحول الأسئلة والاستفسارات الى قناعات خاطئة، ومن ثم تؤول الىٰ وقوع انحراف، يطال العقائد الدينية إن هي لم تعثر علىٰ الإجابة الناجعة. من هنا يتحتم علىٰ مفكري الإسلام ولغرض ترصين المرتكزات الفكرية لنظرية ولاية الفقيه؛ الانكباب على دراستها ورفد البحوث الجارية بشأنها.

وفي هذا الصدد، فقد كانت للاستاذ العلاّمة سماحة آية الله مصباح اليزدي «دام ظله» جلسات مع طلبة الحوزة والجامعيين، أجاب خلالها عن الأسئلة التي طرحوها. وللمزيد من الفائدة فقد تم جمعها وتقديمها للراغبين.

الناشر

«الجزء الأول»

«ولايةُ الفقيه، خبراء القيادة (١)»

مقدمة المترجم

وسط خضّم التجاذبات الدولية ودوامة الحرب الباردة؛ وتوزُّع مراكز الاستقطاب الدولي الىٰ كتلة شرقية واخرىٰ غربية، ومن بين ركام النظريات والايديولوجيات السياسية والاجتماعية السائدة في العالم، انبثق النظام الإسلامي في إيران، محمَّلاً بالكثير من المفاهيم والنظريات الغائبة، أو التي قُدّر لها أنْ تغيبَ عن مسرح الحياة؛ أطلَّ علىٰ البشرية وعالم السياسة في العصر الحديث بنظرية، أُجبرت علىٰ أن تقبع في غياهب التاريخ.

إنها نظرية ولاية الفقيه، التي ربما تبدو لقومٍ من الناس أنها بدعة جاء بها الإمام الخميني؛ ما سبقه بها من أحد، في حين أنها من مسلّمات الفقه الشيعي الإسلامي ومبادئه؛ بما تمثّله من سيادة الإسلام وتطبيق أحكامه وتعاليمه.

علىٰ مدىٰ عقدين وبضع سنين من الزمن؛ استطاع النظام الإسلامي تجاوز عقبات جمّة، ومنعطفات خطيرة، وهو يشق طريقه نحو تثبيت مؤسساته الدستورية وتركيز موقعه، بين سائر الأنظمة في العالم، مثبّتاً

بذاك حداثة نظريته وقابليتها، علىٰ حلحلة ما تنوء به البشرية من أوزار، كبلتها بها الشيوعية والرأسمالية، اللتان أثقلتا كاهل الإنسانية بالحروب وضروب الاستغلال.

وبغية توفير الفرصة علىٰ القارئ والمثقف العربي في محاولته الاطلاع علىٰ مجمل التساؤلات والاستفسارات التي تدور في أذهان الاصدقاء؛ يتوخَّون ورائها الإحاطة بتفاصيل هذا النظام وحيثياته، والشبهات والشكوك التي يثيرها الأعداء يرومون من ورائها التشكيك بمصداقية النظام وشرعيته وكيانه، والرد عليها جميعاً؛ جاءت الترجمة العربية للردود التي قدَّمها أحد رجال الثورة والحوزة، هو الاستاذ العلّامة محمدتقي مصباح اليزدي، في إطار هذا الكتاب الذي يعدّ خطوة جادة في طريق الذود عن حياض الثورة الإسلامية وقيمها ورسالتها، والله الموفق.

ماجد الخاقاني

١ شوال ١٤٢٢ هـق

الفصل الأول

شرعية الحكومة والقبول بها

سؤال: ماذا تعني شرعية الحكومة؟

جوابه: قبل الإجابة عن السؤال من الضروري ابتداءاً توضيح وبيان المفاهيم الأساسية فيه وهي:

الحكومة

بالرغم من كثرة التعاريف الواردة لهذه المفردة في مصادر العلوم السياسية، فإن من الممكن تعريفها بتعبير بسيط كما يلي:

الحكومة مؤسسة رسمية تتولىٰ الإشراف علىٰ السلوكيات الاجتماعية لأبناء المجتمع والعمل علىٰ توجيهها؛ فان قبل الناس عملية التوجيه باسلوب سلمي حصلت الغاية المرجوة، وإلّا وجدت الحكومة نفسها مضطرةً لاستخدام اسلوب القوة لتحقيق أهدافها، أي لو أن أُناساً تمردوا علىٰ القوانين الضرورية لتحقيق الأهداف التي تصبو اليها الحكومة؛ فإنهم يُرغمون علىٰ الانصياع لهذه القوانين عبر الاستعانة بالأجهزة الأمنية. وهذا التعريف يشمل الحكومات الشرعية وغير الشرعية.

ضرورة الحكومة

أقرَّت مختلف النظريات المطروحة بشأن الحكومة بضرورة قيامها، وشذَّ مذهب الفوضوية وحده حيث أنكر ضرورتها؛ إذ يعتقد أتباعه بإمكانية إدارة الإنسان لحياته الاجتماعية من خلال الالتزامات الأخلاقية، ولا داعي لوجود الحكومة، ويرون وجوب العمل بنحو يوصل الى هذه النتيجة؛ أي يتعين علىٰ الناس التوفر علىٰ قدرٍ من التعليم والتربية، بحيث يتسنىٰ لهم إدارة المجتمع دون الحاجة الىٰ

الحكومة. فيما ترىٰ المذاهب الاخرىٰ تناقض هذه النظرية مع الواقع، وبتعبير آخر أنها نظرية غير واقعية، إذ أثبتت التجربة علىٰ مدىٰ مئات بل آلاف السنين أن في كل مجتمع ثمة أفراداً لا يلتزمون بالقواعد الأخلاقية، وإذا لم تتولَّ قوةٌ ما السيطرة عليهم؛ فإنهم سيجرفون الحياة الاجتماعية نحو الفوضىٰ.

مفهوم الشرعية

إن للشرعية الواردة في إطار الفلسفة السياسية مفهوماً اصطلاحياً، ينبغي عدم الخلط بينه وبين المعنىٰ اللغوي لهذه المفردة والكلمات التي تشترك معها في جذر الاشتقاق، وبتعبير آخر ينبغي عدم النظر الىٰ «الشرعية» علىٰ أنها بنفس معنىٰ لـ «المشروع» و«المتشرعة» و«المتشرعين» المأخوذة من «الشرع»، الذي يعني الدين، وعليه فإن المعنىٰ المراد من هذه المفردة في الأبحاث السياسية يرادف القانوني.

وحينما نقرّ بضرورة وجود الحكومة التي يتمثل قوامها بصدور أمرٍ من جهة ما، وتنفيذه من قبل الآخرين؛ أي أن قوام الحكومة يتمثل بوجود شخص أو مجموعة حاكمة من جهة، وشعبٍ يُفترض به الامتثال لأوامر هذا الشخص أو المجموعة والعمل بها من جهة اخرىٰ. فهل يعني هذا أن الشعب مُلزمٌ بطاعة كلِّ أمرٍ يصدر اليه؟ وهل يحق لكل شخص أو مجموعة اصدار الأوامر للشعب؟

شهد التاريخ علىٰ امتداده أشخاصاً حكموا الناس وتسلطوا عليهم بالقوة من غير أن يكونوا أهلاً للحكم، وبالعكس فربما كان هنالك شخص أو مجموعة لها الأهلية لذلك، وكان يفترض بالناس إطاعتهم.

في ضوء ما تقدم بوسعنا القول: إن المراد من الشرعية هو أن يتمتع الفرد بحق الحاكمية، والإمساك بالسلطة والحكومة، في حين يُفترض بسائر الناس السمع والطاعة له.

التلازم بين الحق والتكليف

يتضح في ضوء ما تقدم وحسب الاصطلاح المنطقي ان بينهما «تضايفا» من معنىٰ الشرعية أن ثمة تلازماً قائماً بين «حق الحاكمية» و«تكليف الشعب بالطاعة» أي عندما يحوز شخصٌ ما هذا «الحق»؛ فإن «تكليف» الآخرين هو رعاية هذا الحق؛ ولغرض تقريب المعنىٰ للأذهان نسوق المثال التالي:

ماذا يعني قولنا: إن للوالد حق اصدار الامر لولده؟ إنه يعني وجوب الطاعة علىٰ الولد، وهذا «الحق» وذلك «التكليف بالطاعة» لا ينفصلان بالمرّة، ولا يتقدم أحدهما أو يتأخر عن صاحبه، واذا ما تصورنا أن هناك تقدماً أو تأخراً؛ فهو مما لا تأثير له علىٰ الصعيد العملي. علىٰ أية حالٍ؛ عندما نقول إن للحاكم حق اصدار الأمر فذلك يعني أن علىٰ الشعب الامتثال لأمره وطاعته؛ ومن هنا بوسعنا القول: إن الشرعية تعني ان له الحق.

وينبغي الانتباه الىٰ أننا هنا بصدد توضيح مفهوم الشرعية، وفي التعريف ربما يقتصر الأمر علىٰ توضيح المفهوم تارةً، وقد يجري التطرق الىٰ المصاديق الخارجية للمفهوم وكيفية تحققها والمعطيات المترتّبة علىٰ وجودها وما شابه ذلك تارة أخرىٰ. وإذا أردنا التطرق الىٰ المقصد الثاني؛ يتعين علينا الدخول في قضايا اخرىٰ، مثل معيار الشرعية والرؤىٰ المتباينة بشأنها وسائر الأبحاث المتعلقة به، بيد أننا هنا بصدد بيان هذا المفهوم وحسب.

توضيح بشأن الحق

لقد أسلفنا القول بأن شرعية الحكومة تعني ان لها الحق في حكم الناس، ويسود بين الناس عقيدة بانه في كل مجتمع من المجتمعات البشرية توجد فئة تتمتع بحق الحكم علىٰ الناس بينما الآخرون ليس لهم مثل هذا الحق، اذن إذا قيل: إن الحكومة الفلانية شرعية ـ أي لها الحقَ في الحكم ـ فذلك لا يعني أن القوانين التي تصدرها

تلك الحكومة حقة، وتتطابق مع الواقع.

إن الحق الذي نتحدث عنه هنا ما هو إلّا مفهوم اعتباري، يُطرح علىٰ صعيد العلاقات الاجتماعية، ونحن لا نتحدث هنا حول معيار الأحقية أو كيفية نيلها أو المصدر الذي يهب الحق... الخ، بل أن ما نقصده هو بحث حول المفهوم فقط.

إن كل من يتحدث عن شرعية حكومة ما فهو يتصور أن ثمة أُناساً يتمتعون بالحق في الحكم، وهنالك مَنْ لا يتمتعون بمثل هذا الحق؛ فعلىٰ سبيل المثال: لا يحق للصبيان أو المجانين أو المتخلفين عقلياً أو الجهلة والأميين وأمثالهم تولي الحكم علىٰ الآخرين وإصدار الأوامر اهم.

لماذا حق الحاكمية؟ وما هو الدليل علىٰ وجوب الطاعة؟

تقدّم القول بتلازم «حق الحاكمية» و«التكليف بالطاعة»، إذن ليس ثمة تفاوت إذا ما سألنا: لماذا يمتلك الحاكم الحق في ان يأمر؟ أو لماذا يتعين علىٰ الناس اتباع الحاكم وتطبيق أوامره؟

فإذا ما أقررنا بضرورة قيام الحكومة في كل مجتمع أولا، وأن الحكم يعني تدبير الشؤون الاجتماعية للمجتمع ثانياً، حينها يتعين علينا الإقرار بأن ثمة أُناساً يمتلكون الحق في الحكم واصدار الاوامر، وبالمقابل فإن الناس مكلّفون بإطاعة القوانين التي يصدرها الحاكم، أو الفئة الحاكمة، وإذا لم تكن اوامر؛ فلا يكون هنالك أي وجود للحكومة، أما إذا ما توفرت الاوامر والأحكام، ولم يكن هناك مَنْ يطيعها؛ فإن وجود الحكومة سيكون عبثاً ولا طائل من اعتبار الحاكم والمحكوم.

إن الادلة العقلية التي تثبت العلاقة بين الحاكم ومحكوميه أو الرئيس ومرؤوسيه، أو الإمام والأمة مثل قولنا من دون التمتع بمثل هذه العلاقة فان مصالح المجتمع لا تؤمّن، هي نفسها تثبت حق الحاكم في الحكم، ووجوب طاعة الناس له.

ونكرر تأكيدنا بأن أصل ضرورة الحكومة، وحق الحاكم في اصدار الاوامر

وتكليف الناس بالطاعة؛ كل ذلك يعتبر مسألة منفصلة عن هذه القضية وهي ما الدليل علىٰ ان للحاكم حق الحكومة؟ ولماذا من واجب الناس الطاعة له؟ وبحثنا ينصبُّ الآن علىٰ القضية الاولىٰ دون الثانية، وسوف نتطرق في موضع آخر لبحث ما إذا كانت الشرعية تُكتسب من خلال إرادة الامة والقبول العام، أم أنها تنشأ من مصدر آخر؟ وبالتالي سوف نبحث في ما يراه الإسلام بشأن الشرعية.

* * * * *

سؤال: ما هو معيار شرعية الحكومة؟

جوابه: ثمة آراء متعددة بشأن المعيار الذي يحدّد شرعية الحكم، وفيما يلي نشير إشارة عابرة الىٰ عدد من النظريات المعروفة:

١ـ*نظرية العقد الاجتماعي*: ترىٰ هذه النظرية أن شرعية الحكم تنبثق عن العقد الاجتماعي، أي أن عقداً يُبرم بين المواطنين والحكومة، يُعتبر المواطنون بموجبه ملزمين باتباع قوانين الحكومة، وفي المقابل تتعهد الحكومة بتوفير الأمن والنظام والرفاهية للمواطنين، وقد وردت آراء متباينة فيما يتعلق بطرفي العقد، فمنها ما يقول: بأن المواطنين يمثّلون طرفاً، فيما يمثل الحاكم أو الحكومة الطرف الثاني، وهناك ضمن سياق هذه النظرية رأي يقول: إن هذا العقد إنما يُبرم بين المواطنين أنفسهم.

٢ـ*نظرية الرضىٰ والقبول*: وتذهب الىٰ أن رضىٰ المواطنين يمثّل معيار الشرعية، فإذا ما ارتضىٰ أبناء المجتمع الحكومة؛ فانه يجب عليهم عندئذٍ إطاعة قوانينها، ورضاهم هذا يدخلهم في التزام سياسي يوجب للحكومة حق اصدار الاوامر عليهم.

٣ـ*نظرية الإرادة العامة*: ومعناها أن إرادة الامة بأجمعها أو الأغلبية منها اذا تعلّقت بحكم فئة ما؛ فان تلك الحكومة تكتسب آنذاك صفة شرعية، وتصبح رغبة عموم الامة معياراً للشرعية.

٤ـ*نظرية العدالة*: إذا ما سعت الحكومة من أجل تطبيق العدالة؛ تصبح مشروعة والعدالة هنا هي التي يتمخض عنها الالتزام السياسي.

٥ـ*نظرية السعادة أو القيم الأخلاقية*: إن شرعية الحكومة تكمن في عملها؛ من أجل توفير السعادة لأبناء المجتمع، وتحكيم القيم الأخلاقية، والسبب الذي يدفع الامة للانقياد للحكومة هو سعيها لتوفير السعادة لهم.

٦ـ *نظرية الحكم الإلهي*: وفيها يكون الحق الإلهي والأمر الذي يمنحه هو المعيار في شرعية الحكومة، وفي الحقيقة فإن الحكومة الدينية تقوم علىٰ أساس هذه النظرية.

وقد تمّ شرح كل واحدة من هذه النظريات في كتب الفلسفة السياسية، ونحن نقوم هنا بنقد ودراسة هذه النظريات بصورة مختصرة. وبوسعنا حصر هذه النظريات الست في محاور رئيسية ثلاثة هي: إرادة الأمة، العدالة أو القيم الأخلاقية؛ الحكومة الدينية «الإلهية»، وسنتطرق فيما يلي بالعرض والتقويم الىٰ هذه المحاور باختصار:

اولاً: إرادة الامة

بموجب النظريات الثلاث الاولىٰ فان ملاك الشرعيّة فيها تمثّله إرادة الأُمة، وفي مثل هذه الحالة تفقد الحكومة شرعيتها إذا ما رفضتها الامة حتىٰ وان كانت حريصة علىٰ تحقيق مصالح الناس، وتكتسب الشرعية إذا ما حظيت بتأييدها؛ حتىٰ وإن سارت خلافاً لمصالح الامة، ولم تلتزم بالقيم الأخلاقية. وهنا لابد من التنقيب عن اسس ومقومات القيم الأخلاقية. فخلال القرون المتأخرة ظهر الى الوجود مذهب في فلسفة الأخلاق، يرىٰ أن أساس ومصدر القيم الأخلاقية يكمن في إرادة الأُمة (مذهب الوضعية الاخلاقية)، وفي ضوء هذا المذهب فإن إرادة الامة والقيم الأخلاقية متلازمتان وتسيران باتجاه واحدٍ علىٰ الدوام، ولا يطرأ تضارب بينهما أبداً، فعندما تكون الحكومة موضع قبول لدىٰ الأُمة؛ فهي ستكون ملتزمة بالقيم الأخلاقية بالضرورة.

ولكن علينا أن نعلم أن هنالك مذاهب اخرىٰ علىٰ صعيد فلسفة الأخلاق أيضاً، منها فلسفة الاخلاق الإسلامية التي ترىٰ عدم دوام الاتفاق بين إرادة الامة والقيم الأخلاقية، وفي ضوء هذا المذهب يرد الاشكال السابق الذكر.

والإشكال الآخر هو: إذا ما اختارت الأكثرية الحكومة؛ فما هو مصير الأقلية

التي ترفض مثل هذه الحكومة؟ ولماذا تُلزم الأقلية بامتثال أوامر هذه الحكـومة؟ وهذا الإشكال غاية في الجدية، ويبرز في غاية المنطقية قبالة الديمقراطـية التـي تعني حكم الأكثرية، وكذا الحال فيما إذا كان قبول الناس بالحكومة مشروطاً؛ ولكن الحكومة لم تفِ بذلك الشرط، فهل ستحظىٰ تلك الحكومة بالشرعية، ويصبح الناس ملزمين إزاءها؟ وهنالك مؤاخذات خاصة وثانوية بشأن النظريات الثـلاث، لكـنّا نترك الحديث عنها تلافياً للإطالة.

ثانياً: العدالة أو مطلق القيم الأخلاقية

إذا ما اعتبرنا العدالة أو القيم الأخلاقية معياراً لشرعية الحكم؛ كـما نـصّت عـليه النظريتان الرابعة والخامسة، فقد تم بذلك تبرير شرعية القوانين والأوامر الصـادرة عن الحكومة، بيد أن الحديث لم يجرِ بشأن اعتبار الحاكم أو الفئة الحاكمة والدليل عليه، أي لو كان القانون عادلاً وضامناً لتحقيق القيم الأخلاقية؛ فإنه والحالة هذه يُحرز اعتباره وشرعيته، كما هو مطروح في النظريتين الرابعة والخامسة، وفي ضوء هذا الكلام جرىٰ تثبيت اعتبار القانون، إلّا أنه لم يجر التطرق الىٰ اعتبار الحاكـم وشرعيته، بمعنىٰ أن الحديث حول شرعية الحكومة ينصبّ في ما هو المعيار الذي يعطي للحاكم أو الفئة الحاكمة حق اصدار الأوامر والقوانين؛ وبتعبير آخر: إذا كان القانون عادلاً؛ فهو إذن واجب التنفيذ، ولكن لماذا يتعين تطبيق هذا القانون علىٰ يد الحاكم نفسه؟ إن عدالة القانون لا تبرّر وجوب تمركز الحكم بيد شخص أو فـئة حاكمة محددة، وقد جرىٰ السكوت عن هذا الإشكال الوارد على النظريتين الرابعة والخامسة.

ثالثاً: الحكومة الدينية أو الإلهية

إذا ما قبلنا النظرية السادسة؛ فسـنلاحظ خـلوّها مـن الإشكـالات الواردة عـلىٰ

سابقاتها من النظريات، لأن كافة المؤمنين بوجود الخالق يرون أن الله تعالىٰ هو المالك وصاحب السلطان ـ أي ذو سلطة تكوينية علىٰ الخلق ـ فإذا كان الباري تعالىٰ هو الخالق؛ فلِمَ لا يكون له الحقّ بإصدار القوانين وممارسة الحكم؟ ومن جهة اخرىٰ فإن المؤمنين بوجود الله سبحانه يعتقدون بأن الأحكام الإلهية لا تصبّ في مصلحته تعالى، بل في صالح خلقه، كما أنها تتميز بالعدالة ومطابقتها للقيم الأخلاقية، فإذا ما أمر الله؛ وجبت طاعته بلا تردد.

واذا ما نصب الباري تعالىٰ شخصاً لتنفيذ الحكم الإلهي؛ حاز علىٰ حقّ الحاكمية، ولن تواجه حكومته أي معضلٍ. وقد تمّت حكومة النبي ﷺ والائمة المعصومين عليهم السلام بتنصيب إلهي، فيما جاءت حكومة الولي الفقيه في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام بتنصيب عام من قبل الإمام المعصوم، المنصوب من قبل الله سبحانه.

* * * * *

سؤال: ما هو ملاك شرعية الحكومة في نظر الإسلام؟

جوابه: في مستهل الحديث حريٌ بنا القول: حينما نريد بحث قضية ما في ضوء الرؤية الإسلامية، فنظراً الىٰ أن الإسلام يتشعب الىٰ مذاهب متعددة، وأشهرها المذهبان: الشيعي والسني، فلابد والحالة هذه من استعراض آراء هذين المذهبين علىٰ أقل تقدير، فربما يتفق المذهبان حول مسألة ما، وربما يفترقان، وقد لا يحصل الاتفاق حتىٰ بين علماء الشيعة انفسهم حول مسألة واحدة.

ففيما يتعلق بشرعية الحكومة يتفق الشيعة والسنة: على أن الله سبحانه إذا نصَّبَ شخصاً للحكم تكتسب حكومته صفة شرعية وله حق الحاكمية؛ لأن الكون بأسره ـ وفقاً للرؤية الإسلامية ـ يعتبر ملكاً طِلقاً لله سبحانه، وكل شيء فيه فهو ملك له جلّت قدرته؛ ولا يحق لأحد التصرف في أي شيء إلّا بإذنٍ منه تعالىٰ، فهو المالك الحقيقي لكل شيء. وبالأساس فإن ممارسة الحكم علىٰ الخلق إنما هو حق لله عز وجل، ومن شؤون ربوبيته ولا حق لأحد ان يمارس الحكم على الغير؛ إلا أن يكون مأذوناً من قبل الله تعالىٰ، بمعنىٰ أن حكومة مَنْ نُصِّب من قبله تعالىٰ هي حكومة شرعية.

حكومة النبي صلى الله عليه وآله أفضل نموذج للحكومة الدينية

تعدّ الحكومة التي أقامها رسول الله صلى الله عليه وآله مصداقاً للحكومة التي تحظىٰ بقبول الشيعة والسّنة. إذ يُجمع المسلمون قاطبة علىٰ شرعية حكومة رسول الله صلى الله عليه وآله، لما يتمتع به صلى الله عليه وآله من تنصيب إلهي. ويذهب أهل السنة الىٰ أنه ليس هنالك مَنْ نُصِّب للحكم من قبل الله تعالىٰ غير رسول الله صلى الله عليه وآله، بيد أن الشيعة يعتقدون بتنصيب الأئمة المعصومين عليهم السلام للحكم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله من قبل الله تعالى أيضاً؛ ولابد من

الالتفات الىٰ أن ولاية المعصومين وحكومتهم بعد رسول الله ﷺ لم تأتِ عبر تنصيب من لدن رسول الله ﷺ بل أنه ﷺ لمّا صرّح بخلافة علي عليه السلام من بعده فإنما كان ذلك تبليغاً بالتنصيب الإلهي، وعلي عليه السلام إنما نُصِّب من قبل الله سبحانه للخلافة والولاية، وهكذا الحال بالنسبة لسائر الائمة عليهم السلام؛ ولكن ثمة قضية اخرىٰ تثار وهي: هل هنالك مَنْ نصِّب للحكم من قبل الله في عصر غيبة المعصوم عليه السلام؟ يُستفاد من الروايات الواردة في المصادر الروائية الشيعية أن الفقيه الجامع للشرائط المذكورة في الروايات هو الذي يمتلك حق الحاكمية في زمن غيبة المعصوم عليه السلام، وبتعبير بعض الروايات أنه: «المنصوب من قبل المعصومين»، فشرعية حكم الفقهاء وليدة النص العام عليهم من قبل المعصومين، المنصوص عليهم على نحو الخصوص من قبل الله تعالى. ففي نظر الشيعة يعتبر المعيار الذي يمنح الشرعية لحكومة رسول الله ﷺ هو نفسه الذي يضفي الشرعية على حكومة المعصومين عليهم السلام، وكذا الحال بالنسبة لولاية الفقيه في زمن الغيبة، أي أن شرعية الحكم لا تناط برأي البشر علىٰ الإطلاق، وإنما هي أمر إلهي، وتأتي من خلال تنصيبه، والفارق بين تنصيب الائمة عليهم السلام وتنصيب الفقهاء يكمن في ان تنصيب المعصومين عن طريق النص الخاص المشخص لهم، فيما جاء تنصيب الفقهاء عاماً، وفي كل زمان تحظىٰ طائفة منهم بحق الحاكمية.

شرعية الحكم في نظر أهل السنة

يرىٰ أهل السّنة أن الله لم ينصِّب إلّا رسول الله ﷺ حاكماً؛ فكيف تستطيع الحكومة في هذه الحالة إحراز شرعيتها؟ نقول في الاجابة: هنالك ثلاثة سبل لإحراز الحكم شرعيته: أولها: إجماع المسلمين علىٰ حكومة فرد معين، وثانيها: التعيين من قبل الخليفة السابق، والثالث: تعيين أهل الحل والعقد.

والطريق الثالث هو أشهرها وأشملها لإحراز الشرعيّة في نظر أهل السنة؛

والمراد منه: إذا أجمع وجهاء المسلمين ـ وهم أهـل الرأي والحـجىٰ ـ واخـتاروا حاكماً حينها ستحظىٰ حكومته بالشرعية، وقد رأىٰ البعض تطابق نظرية أهل السّنة فيما يتعلق بشرعية الحكم مع ديمقراطية الغرب، بل حاولوا وصف الإسـلام بأنّـه السبّاق في مجال الديمقراطية، وسوف نتطرق في موضع آخر الىٰ بحث نظرية أهل السنة بشأن شرعية الحكم، ونبين تضاربها مع الديمقراطية.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: ما هو دور الامة في الحكومة الإسلامية؟

جوابه: بالامكان بحث دور الامة علىٰ بعدين: أولهما في إضفاء الشرعية علىٰ الحكومة الإسلامية، والآخر في إقامتها.

وبإجماع المسلمين فإن شرعية حكومة رسول الله صلى الله عليه وآله منبثقة عن الله تعالى، أي أنه تعالىٰ هو الذي منحه صلى الله عليه وآله حق الحاكمية، ولم يكن لرأي الأُمة أي دور في إضفاء الشرعية علىٰ حكومته صلى الله عليه وآله؛ بيد أن دوراً حيوياً كان للامة في إقامة حكومة النبي صلى الله عليه وآله؛ الذي لم يفرض حكمه بالقوة علىٰ الامة، بل المسلمون هم الذين بايعوه قلباً ولساناً، وقبلوا حكومته طائعين؛ وقد ساهم دعم الامة السخي في ترسيخ دعائم حكومة النبي صلى الله عليه وآله.

هنالك اختلاف في الرأي بين السنّة والشيعة حول شرعية حكم الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ حيث يعتقد أهل السنّة أن شرعية أية حكومة ـ عدا حكومة رسول الله صلى الله عليه وآله ـ إنما تأتي من خلال رأي الامة وبيعتها، فهم يعتقدون بأن الامة لو لم تكن قد بايعت علياً عليه السلام؛ لما حظيت حكومته بالشرعية، فيما يعتقد الشيعة أن شرعية حكومة الأئمة المعصومين عليهم السلام مستمدة في التنصيب الإلهي؛ أي أن الله سبحانه هو الذي منحهم حق الحكم، وقد أدىٰ النبي صلى الله عليه وآله دور المبلّغ في هذا المجال، أما بيعة الأمة وتبعيتها فقد كان لها الدور الأساس في اقامة حكومة المعصومين عليهم السلام.

من هنا فإن علياً عليه السلام بالرغم من التنصيب الإلهي له لقيادة الأمة وزعامتها، ومع ما كان لحكومته من سمة شرعية؛ لكنه أحجم عن التدخل في الشؤون الاجتماعية لمدة خمسة وعشرين عاماً لعدم مبايعة الأمة إياه. فلم يفرض حكومته بالقوة علىٰ الناس، والكلام نفسه يصح بشأن سائر الأئمة عليهم السلام.

الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة

ينبغي القول بشأن الحكومة في عصر الغيبة: نظراً لانتفاء الفارق بين وجود الإمام المعصوم عليه السلام وعدم وجوده في نظر أهل السنّة؛ وذلك لعدم اعتقادهم بالإمامة بعد النبي صلى الله عليه وآله بالنحو الذي عليه الشيعة؛ فإن شرعية الحكم منوطة برأي الامة، أي أنّ السُّنّة يرون إحراز الحكومة، أو الحاكم للشرعية عبر التصويت المباشر للامة، أو تنصيب الخليفة السابق، أو عن طريق انتخاب أهل الحل والعقد؛ أما فقهاء الشيعة ـ عدا القليل من المعاصرين ـ فإنهم يذهبون الىٰ أن للفقيه حق الحاكمية في زمان الغيبة، والحكومة أمرٌ أوكله الله سبحانه للفقهاء عن طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام. إذن شرعية الحكومة في عصر الغيبة إنما تأتي من قبل الله سبحانه لا رأي للامّة في ذلك والتي يتمثل دورها بإضفاء العينية علىٰ الحكومة في عصر الغيبة وحسبُ، لا الشرعية.

لقد حاول البعض تضخيم دور الامة في الحكومة الإسلامية ـ في عصر الغيبة ـ فقالوا: إن ما منحه الله سبحانه للفقهاء عن طريق الأئمة المعصومين عليهم السلام هو الولاية العامة، أي ليس تنصيب الفقهاء علىٰ غرار تنصيب المعصومين عليهم السلام للحكومة والولاية؛ لأن تنصيب الأئمة جاء خاصّاً ومحدّداً، أما الفقهاء فقد جرىٰ تنصيبهم للولاية تنصيباً عاماً، ومن أجل تحديد فقيهٍ، توكل اليه الحكومة والولاية يتعين الرجوع إلىٰ آراء الأُمة. إذن الشرعية بالأساس من الله، أما تعيين الفقيه للحكم فهو منوط بالأُمة وهذا دورٌ يضاف الىٰ دور الأُمة في إضفاء العينية علىٰ حكومة الفقيه.

ينبغي لنا ان نقول في نقد هذه النظرية: إما أن يكون مراد المتحدث أن لحكومة الفقيه في عصر الغيبة شرعيةً تلفيقية، بمعنىٰ أن شرعية ولاية الفقيه تتحقق بالتنصيب الإلهي وبرأي الامة معاً، وبعبارة اخرىٰ: إن رأي الأُمة يمثل الىٰ جانب التنصيب الالهي جزءاً دخيلاً في إضفاء الشرعية علىٰ حكومة الفقيه؛ أو مراده إن التنصيب الإلهي هو العنصر الأساسي في شرعية حكومة الفقيه في عصر الغيبة، غير

أن الله سبحانه اشترط عدم إحراز الفقيه لحق الحكم؛ اذا لم تتوفر آراء الأمة؛ أي أنّ رأي الامة شرطٌ في شرعية حكومة الفقيه وليس جزءاً دخيلاً فيها.

واذا أردنا إقحام رأي الأُمة في تعيين الشرعية بأي نحو كان؛ فإننا نواجه الإشكال التالي: هل ان الحاكمية هي حق للناس حتىٰ يمنحوه لأحد؟

قلنا آنفاً: إن الحاكمية حقٌ لله فقط، والأئمة المعصومون عليهم السلام أحرزوا حق الحاكمية علىٰ الناس من لدن الباري تعالىٰ فإذا ما كان لرأي الامة دَخَلٌ في إضفاء الشرعية على الحكومة يتعين حينئذٍ فقدان الفقيه الحاكم للشرعية؛ متىٰ ما رفضت الأمة حكومته، لكننا قلنا: إن للفقيه حق الولاية في عصر الغيبة، وهذا الحق إنما يكتسب صفة التحقق العيني من خلال قبول الامة، فيلزم حينئذٍ من ذلك أن عدم موافقة الامة يقتضي خلوّ المجتمع الإسلامي من الحكومة الشرعية.

* * * * *

سؤال: إذا كانت شرعية الحاكم الإسلامي غير منوطة بآراء الأُمة؛ فلماذا الانتخابات؟

جوابه: تجدر الإشارة أولاً الىٰ بعض النظريات التي تؤمن بضرورة أن يكـون لآراء الأمة دورٌ في الحكومة الدينية:

١ـ يقول البعض: إما أن تكون الحكومة ليبرالية وتحرز شرعيتها من خلال آراء الجماهير، أو فاشستية لا دور للجماهير فيها، وفي النظام الإسلامي لابد من أخذ آراء الامة في نظر الاعتبار كي لا تطغىٰ صبغة الفاشستية علىٰ النظام.

٢ـ هنالك نفرٌ من فقهاء الشيعة المعاصرين احتملوا أن تكون شرعية الحكومة منوطة بآراء الأمة أثناء عصر الغيبة.

٣ـ ويقول البعض: نظراً لعدم صدور نصٍّ من قبل الله تعالىٰ بشأن الحكم في زمن الغيبة ولم يصلنا أمرٌ أو نهيٌ بشأنه، أي جرىٰ السكوت عن قضية الحكم في عصر الغيبة، فالأمر موكول للناس وهم الذين يتعين عليهم إبـداء مـا يـرونه بـخصوص حاكمية شخص ما أو فئة ما، أي أن رأي الأمة له دورٌ مصيري في شرعية النظام.

٤ـ وطائفة تقول: بما أن الله سبحانه لم يأذن لأحدٍ بالحاكمية؛ فلابد للأمة أن تتخذ القرار بنفسها، لأن «الناس مسلّطون علىٰ أمـوالهـم وأنـفسهم» وهـم الذيـن يفوضون أمر الحكم ـ وهو حقهم ـ أو يوكلونه لشخصٍ معينٍ. والفرق بين التوكيل والتفويض هو إمكانية إعادة النظر في الأول أما في الثاني فلا. إذن شرعية الحكم في كلتا الحالتين منوطة بآراء الأمة.

وفي معرض نقدنا للنظرية الاولىٰ ينبغي القول: ما الدليل علىٰ اقتصار الحكـم علىٰ ذينك النمطين؟

فنحن نرىٰ أن هنالك نمطاً ثالثاً من الحكم لا تكتسب الشرعية فيهِ من خـلال آراء الناس، وإنما من خلال الحكم الإلهي، مع خلوّه من كل صور الإجـبار عـلىٰ

الناس، لأننا نرفض اللجوء الى القوة لنيل الحكم.

أما بشأن النظرية الثانية فيلزم الانتباه الىٰ أن الغالبية من فقهاء الشيعة يرون انبثاق شرعية الحكم في عصر الغيبة عن الله سبحانه، بالرغم من أن قبول الامة ومبايعتها تُخرج الحكومة الدينية الىٰ حيّز الوجود، وإذا انيطت الشرعية بآراء الأمة ستثار ذات الإشكالات التي تثار حول سائر النظريات.

وعلىٰ صعيد النظرية الثالثة فينبغي القول: إن الباري سبحانه لم يسكت عن قضية الحكم في عصر الغيبة، فالنصوص الإسلامية تصرِّح بأنّ على الناس في عصر الغيبة التحري بغية العثور علىٰ الفقيه الجامع للشرائط، وإيكال أمر الحكم اليه.

ونردّ علىٰ النظرية الرابعة: إن حق الحاكمية ـ بموجب الرؤية الإسلامية ـ ينحصر في الحق تعالىٰ إذ انَّ كل شيء ملكٌ له ولا يحق لأحد التصرف بأي شيء إلا بإذنه، والحاكمية علىٰ الناس إنما تحظىٰ بالشرعية حينما تكون بإذنٍ منه تعالىٰ. إذن الحاكمية ليست حقاً للأُمة كي توكلها أو تفوّضها لأيٍّ كان.

إن نفس الإشكالات التي وردت في محلّها بشأن الديمقراطية ترد أيضاً على النظرية الرابعة، ومن بينها: أنه إذا ما اوكلت الأغلبية الحكمَ أو فوّضته الىٰ شخصٍ ما؛ فما هو مصير الاقلية يا تُرىٰ؟ وهل يتعين عليها الطاعة ولماذا؟ كما يمكن إثارة الإشكال التالي: لماذا توكل الأمة الحكم للفقيه فقط؟ فإن كان ذلك من حقّها؛ كان بإمكانها إيكاله الىٰ مَنْ تشاء. إذن بموجب النظرية الرابعة، لا تبقى ضرورة لولاية الفقيه.

الموقع الحقيقي للامة في الحكومة الدينية

بعد البحث حول النظريات السابقة نتحدث الآن عن النظرية التي تحظىٰ بقبولنا. فقد تقدم القول إن الأُمة لا تضفي أيّة شرعية على حكومة الفقيه، بل إن رأيها وقبولها يؤدي الىٰ تحققها في الخارج، فقد خاطب الله تعالى نبيهﷺ «هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ

وَبِالْمُؤْمِنِينَ»[١]، فنصر الله وتفاعل المؤمنين مع هذا النصر له تأثير في إضفاء الوجود على الحكومة، حتى وإن كانت حكومة النبي ﷺ. يقول أميرالمؤمنين عليه السلام: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر ... لألقيتُ حبلها علىٰ غاربها»[٢]، وروي عنه عليه السلام أنه قال: «لا رأي لمن لا يُطاع»[٣].

هذه النصوص بأجمعها تمثّل دليلاً علىٰ دور الأمة في إِقامة الحكومة الإلهية وترسيخها، سواء كانت حكومة رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام أو حكومة الفقيه في عصر الغيبة.

وفيما يلى نتطرق الىٰ الموضوع التالي وهو: إن كان الأمر كذلك؛ فما الحكمة من المشاركة الجماهيرية في انتخابات مجلس الخبراء الذي يتولىٰ اختيار القائد؟

والجواب على ذلك أن الامة بتصويتها لصالح الخبراء إنما تكون قد رجعت الىٰ الحجّة على تعيّن المصداق للوليّ الذي اكتسب الشرعية بعنوان عام. أي تكون قد اختارت علماء الدين لان لكلامهم أهميته، باعتباره حجةً شرعية، وهذا الأمر ليس جديداً إذ أن الناس دأبوا علىٰ الرجوع الىٰ البيّنة في شؤونهم الشرعية، فهم يرجعون ـ علىٰ سبيل المثال ـ الىٰ العدول من ذوي الخبره لغرض معرفة مرجع التقليد لإحراز الحجّة الشرعية؛ وفي ضوء ذلك فإن الانتخابات تمثّل تمهيداً لعملية الكشف عن القائد، لا لتمنحه الشرعية، ومن الواضح أن أفضل السبل لمعرفة الفقيه الجامع شروط القيادة هو الرجوع للخبراء.

* * * * *

١. الأنفال: ٦٢.
٢. نهج البلاغة: الخطبة ٣.
٣. نهج البلاغة: الخطبة ٢٧.

سؤال: ما هو المعيار في أرجحية الشرعية الدينية علىٰ رأي الامة وقبولها؟

جوابه: إننا نعتقد أن الكون بأسره ملك لله تعالىٰ، والبشر شأنهم كسائرُ المخلوقات في عالم الوجود مملوكون له جلَّ وعلا، والعبد الذي كل ما في كيانه ملكٌ لله سبحانه، لا إذن له بالتصرف بهذا الكيان دون ترخيص من المالك الحقيقي، فلا حقّ للإنسان في التصرف حتىٰ بنفسه ناهيك عن الآخرين، فعلى سبيل المثال لا يجوز لنا إلحاق الضرر بأيدينا أو عيوننا؛ لان كل شيء لله، وإذا ما فقدنا حق التصرف بأنفسنا فأنّىٰ لنا حق التصرف بالآخرين؟ لو أن شخصاً ارتكب جريمة السرقة لأي سبب من الأسباب؛ فمن ذا الذي له الإذن في مساءلته أو معاقبته أو إيداعه السجن أو قطع يده؟ انّ من اذن له المالك الحقيقي فحسب هو الذي يمكن ان يكون بيده اختيار الآخرين.

إننا نعتقد بوجوب قيام هذا النظام علىٰ أساس الإرادة التشريعية للباري تعالىٰ، وإن إذن الخالق ورضاه ضروري في شتى الامور؛ في أفعالنا وفي القوانين التي نطبّقها بحق الآخرين، والقرارات التي نتخذها بشأنهم، وما نتصرف به من الأراضي والغابات والجبال والصحاري، وما نستخرج من نفط وغاز وذهب ونحاس وغيرها من المعادن، فلا بد أن نقوم بهذه الأعمال بموجب تخويلٍ، يعبّر عنه بالإذن الإلهي، بمقتضىٰ ما تذهب اليه الرؤية الإسلامية، إذن فصلاحيتنا بالتصرف مقيدة بإذنه تعالىٰ.

إن لرأي الامة مكانته، غير أنه ليس حجة شرعية علينا، إذ لا تترتب عليه الشرعية، من هنا فإذا ما نهىٰ الإسلام عن شيء؛ فليس لنا تجويزه برأينا وانتخابنا، وقول الخالق تعالىٰ مطاعٌ في جميعالأحوال، ورأي الأمة مُصانٌ ما لم يتعارض مع الدين. وتأسيساً علىٰ ذلك فإن الشرعية الدينية هي المحور، ولها الغلبة علىٰ رأي الامة وقبولها.

* * * * *

سؤال: ما هو تكليف الحاكم الإسلامي في حالة فقدان القبول العام لحكم الولي الفقيه؟

جوابه: في ضوء ما نعتقده ليس ثمة تلازم بين «المقبولية» و«الشرعية»، أي أن شرعية ولاية الفقيه التي هي استمرار لولاية المعصومين عليهم السلام ليست مقيّدة بالمقبولية، فالأخيرة تضفي الوجود فقط علىٰ الحكومة الدينية لعدم امتلاك الحاكم الديني لحق استخدام القوة لغرض فرض حكومته؛ وعليه نقول بإيجاز: إذا ما فقدت حاكمية الولي الفقيه مقبوليتها؛ فإنها لا تفقد شرعيتها، بل المشكلة تعترض تحققها وتطبيقها.

وقبل التطرق للإجابة علىٰ نحو التفصيل نقول: إن الفرضية الواردة في السؤال لم تقع في زماننا، والمزاعم التي تحملها كتابات وأقاويل الأجانب في الخارج، ومن يدور في فلكهم بعدم قبول الامة للنظام الإسلامي إنما تأتي لإشاعة جوٍّ من التزييف والأكاذيب.

في عهد الإمام الراحل قدس سره أُشيع مراراً من قبل المناوئين للجمهورية الإسلامية أن أبناء الشعب الإيراني قد سئموا الجمهورية الإسلامية بسبب المشاكل الاقتصادية الناجمة عن الحرب والحصار الاقتصادي، غير أننا كنا شهوداً علىٰ الحضور الجماهيري الواسع في الساحة أثناء تلك الظروف، وعدم تواني الجماهير عن تقديم التضحيات بشتىٰ صورها، وبعد رحيل الإمام حافظت المسيرة الاجتماعية علىٰ رونقها وتوجهها، وبذلك استمر الدعم الشعبي للنظام وقيادته. إذن فبحث هذه الفرضية لا يأتي بمعنىٰ فقدان النظام الإسلامي وقيادته للقبول الشعبي، فاحتمال عدم مقبولية النظام الإسلامي لدىٰ الامة إنما يمكن تصوره علىٰ نحوين:

الأول: إن الامة ترفض الحكومة الدينية بالمرة، وفي هذه الحالة يبقىٰ اعتقادنا بأنه هو الحاكم أو الوالي المعيَّن من قبل الله تعالىٰ، إلّا أن حكومته لم تظهر الىٰ خير الوجود؛ لان قبول الامة شرطٌ في تحقق الحكومة الدينية، واجلىٰ مثال علىٰ ذلك

السنوات الخمس والعشرون التي قضاها الإمام علي عليه السلام جليس الدار، فقد كان عليه السلام منصوباً من قبل الله تعالىٰ، إلّا أنه لم يكن حاكماً بالفعل لعدم مبايعة الأُمة له.

الثاني: وهو أن حكومة من له حق الحكم الشرعي قد تحققت بالفعل، ولكن بعد مدة انبرت فئة لمعارضته، وهذا الفرض له بُعدان:

أحدهما: إن المعارضين يمثلون فئة قليلة، وهم بصدد إسقاط الحكم الشرعي الذي يحظىٰ بدعم الأكثرية، فلا شك هنا بأن الحاكم الشرعي مكلفٌ بالتصدي للمعارضين وحملهم علىٰ الطاعة، والمثال في هذا الصدد التصدي الرامي الذي واجه به أميرالمؤمنين عليه السلام أصحاب الجمل وصفّين والنهروان، وما شابه ذلك. وفي عصرنا الراهن تصدىٰ الجمهورية الاسلامية للمنافقين والفئات الإلحادية المحاربة، إذ ليس خليقاً بالحاكم الإسلامي التزام جانب المسامحة والتساهل وفسح المجال أمام ثلة قليلة؛ لتمرير مآربها الشيطانية في إطاحة الحكومة القائمة علىٰ الحق، والتي تحظىٰ بتأييد الأغلبية.

وثانيهما: بعد إقامة الحكومة الشرعية التي تحظىٰ بدعم الأغلبية تنبري الأكثرية القاطعة لمناوئتها، ويعلنون رفضهم للحكومة الدينية، وفي ضوء ما تقدم من جواب إجمالي نقول: في مثل هذه الحالة لا يزال الحاكم الشرعي يحتفظ بشرعيته، ولكن نظراً لافتقاده للمقبولية؛ فإنه يفتقد القدرة علىٰ ممارسة حكومته الشرعية.

إن شرعية الحكومة الدينية تزول في حالةٍ واحدةٍ فقط؛ وهي فقدانها لواحدٍ من الشروط الضرورية للحاكمية الشرعية، وإلاّ فإن الشرعية باقية لا تزول.

وبمقدورنا اعتبار عهد الإمام الحسن عليه السلام وصراعه مع معاوية وفرار بعض قادة جيشه الىٰ معسكر معاوية مثالاً للفرضية الأخيرة، فقد نقل التاريخ أنه عليه السلام ـ ونتيجةً لعدم انقياد الأُمة له ـ لم يمارس الحكم عملياً، بل اضطُر لقبول الصلح، بيد أن الامة نالت جزاء غدرها ونكثها للعهد؛ فتسلط عليها مَنْ تلاعبوا بدينها ودنياها.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: بعد فصل الشرعية عن المقبولية في النظام السياسي الإسلامي وبيان دور الامة في الحكومة الإسلامية؛ كيف نفسّر قيد «الجمهورية» في النظام؟

جوابه: إن مصطلح «الجمهورية» ليس له مفهوم معيّن وثابت لا يقبل التغيير علىٰ صعيد الفلسفة السياسية، فهو يستخدم تارة مقابل النظام الملكي، واخرىٰ في قبال النظام الاستبدادي السلطوي، فالأنظمة القائمة في أمريكا وفرنسا والكثير من البلدان هي أنظمة جمهورية، بل وحتىٰ الاتحاد السوفياتي السابق ذو النظام الاشتراكي كان يدّعي الجمهورية، ويُطلق علىٰ المناطق التابعة له اسم جمهوريات الاتحاد السوفيتي، والآن حيث احرز معظمها وحصل علىٰ استقلاله مازال يُعدّ جمهوريات أيضاً؛ بالرغم من الفوارق فيما بين هذه الدول من عدة جوانب، وإذا ما تأملنا؛ فسنجد أن الكثير من الدول التي تعتبر شعبيةً من حيث نمط الإدارة والسياسة الحكومية ما زالت تخضع لأنظمة ملكية؛ من قبيل انجلترا وبلجيكا وتايلاند والدانمارك والسويد وهولندا.

فلا ينبغي التوهم أن «الجمهورية» تمثل بالتحديد شكلاً خاصاً من الحكم، كي يقلّده نظامنا الجمهوري القائم حالياً؛ فعندما انطلق الشعب الإيراني المسلم يقوده الإمام الخمينيﷺ بجهاده ضد النظام الملكي ومن ثمّ اطاح به، واقام النظام الجمهوري بدلاً عنه؛ فإنهم في واقع الأمر أزالوا نظاماً كانت الوراثة معياراً لشرعيته في الحكم، واستبدلوا بالنظام السابق نظاماً، له مواصفات وطبيعة تنسجم مع الموازين الإسلامية والنظريات الدينية التي تحدّد الحكم؛ وفقاً للمصالح التي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار مع تغير الأزمنة.

من هنا يتعين أن تمثل القيم والأحكام الإسلامية اساساً لعمل مسؤولي النظام، لا أن تعتبر جمهورية النظام أمراً نافياً لدينيته.

* * * * *

سؤال: لو أُجريت انتخابات جديدة؛ ألا يُحتمل أَن لا يصوت الشعب الصالح الجمهورية الإسلامية؟

جوابه: قبل الإجابة عن السؤال، من الضروري تقديم إيضاح بشأن هذا الاحتمال. والاحتمال بمعناه العام: الأمر الوارد وقوعه في جميع الأحوال، فمثلاً ثمة احتمال بأن ينهار سقف الغرفة التي تخلد للراحة فيها؛ أو انك تذهب للحلّاق كي يحلق شعر رأسك وذقنك فيُحتمل أن يصاب الحلّاق بالجنون فيقطع وريدك بدلاً من أن يحلق الشعر الذي تحت ذقنك! فلا يمكن نفي هذه الاحتمالات، إلّا أنها ضعيفة للغاية؛ فلا شك في أن أيَّ عاقل لا يرتّب أثراً علىٰ مثل هذه الاحتمالات ويرىٰ سفاهتها وابتعادها عن التعقل.

وربما يتوفر الاحتمال علىٰ قرائن وشواهد تثبت صحته؛ فنطلق علىٰ مثل هذا الاحتمال انه «احتمال عقلائي» أو هو «احتمال بالمعنىٰ الخاص» والعقلاء يرتّبون أثراً علىٰ مثل هذه الاحتمالات ولا يستبعدونها علىٰ صعيد الحياة؛ فعلىٰ سبيل المثال لو شوهدت انشقاقات في سقف الغرفة فإنه يُحتمل عقلائياً انهيار سقفها، وعليه تتم مراجعة البنّاء لإصلاحه.

في ضوء هذا التوضيح بوسعنا الإجابة على ما يلي:

إن الاحتمال المفترض في السؤال ليس عقلائياً بل هو احتمال بالمعنىٰ العام. إذن لا ضرورة في الإجابة عنه.

وربَّ مَنْ يصرّ ويقول: بالرغم من ضآلة الاحتمال في قضايا من قبيل تعيين طبيعة الحكم، ولكن للأهمية القصوىٰ التي يحظىٰ بها المحتَمَل فلابد من ترتيب أثرٍ عليه.

نقول: إن هذا الاحتمال واردٌ بحق أي نظام وحكومة، وعلىٰ افتراض أن قائلاً يقول: إذا ما اقيمت انتخابات في أمريكا، ورفض الناس نظام الحزبين اللذين

يتبادلان الحكم حالياً؛ فلابد إذن من إعادة الانتخابات، فهل تعاد الانتخابات لمجرّد بروز هذا الاحتمال فقط؟ وهل اجريت انتخابات لحد الآن في أي بلدٍ مهما كان نوع الحكم فيه؛ بناءً على احتمال أو ادّعاءٍ محضٍ لكي يبادر نظام الجمهورية الإسلامية لمثل ذلك؟

إذا ما بحثنا هذا الادّعاء سنجده يورث مفسدة عظيمة، وللتوضيح نقول: لو اختار الشعب ممثّلاً عنه من خلال انتخابات حرّة، وبعد مرور برهة وجيزة من الزمن احتُمل تراجع المنتخبين عن رأيهم؛ فهل يُدعىٰ الىٰ انتخابات جديدة؟!

وهذا الاحتمال يمكن إثارته بشأن انتخابات رئاسة الجمهورية والمجلس البلدي ورؤساء البلديات وسائر المسؤولين في مختلف الانظمة، الذين يتم تعيينهم عن طريق الانتخابات؛ فإذا ما جرىٰ إعادة الانتخابات بمجرد حصول الاحتمال بتبدل رأي الشعب ـ وهذا ما لا يُنفىٰ في كل عصر ـ حينها سيقتصر عمل الحكومات والدول علىٰ إجراء الانتخابات وحسب! فهل هذا أمر مقبول في عالم اليوم؟

شرعية النظام ورأي الامة

ينبغي الانتباه الىٰ أن الانتخابات والرجوع الىٰ آراء الأمة في ضوء ما نعتقده؛ لا تضفي الشرعية علىٰ الإطلاق، كي تزول شرعية النظام بسبب الآراء السلبية للأمة؛ بل أن الآراء الإيجابية للامة ورضاها يمثّلان عاملاً في تحقق الحاكمية الدينية فلو لم توافق الامة لم يقم للدين حكمٌ؛ لأن مثل هذا الحكم لايتحقق بالقوة والقهر. وللانتخابات ـ في نظرنا ـ فائدتان:

الاولىٰ: من خلال تحققها، والاهتمام بآراء الامة؛ فستجد هذه الامة نفسها شريكة في إقامة الحكومة الدينية وبالتالي سيتضاعف دعمها وإسنادها للنظام الذي تحقق علىٰ يديها. وبذلك تتحقق أهم آمال الحكومة الدينية.

الثانية: إن الإمام الراحل﴿﴾ مؤسس هذا النظام الإلهي، ومن خلال تأكيده علىٰ

دور الامة وآرائها؛ يكون قد جرّد أعداء النظام من السلاح؛ لأن هؤلاء ـ وعبر إعلامهم المسموم ـ كانوا يحاولون الإيحاء بأن النظام الإسلامي نظام استبدادي، واذا ما حظيت آراء الأُمة باهتمام النظام واحترامه إذ ذاك ستسقط حراب المناوئين له.

إن الانظمة التي ترىٰ شرعيتها رهينة بآراء الشعوب، ويزعم أقطابها بوجوب الفوز بآراء الجماهير للمحافظة علىٰ شرعيتهم، لم تبادر أبداً لإعادة الانتخابات لمجرّد الاحتمال بتبدل آراء الشعب، ولم يُثر أحدٌ إشكالاً عليهم، بالرغم من أن هذا الإشكال علىٰ ما يبدو يمسُّهم بجدية. ومن البديهي أنه حينما تُناط شرعية النظام الإسلامي بالنص الإلهي لا برأي الأُمة فلا ضرورة لاجراء انتخابات جديدة لمجرد ورود احتمال ضعيف.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

الإسلام والديمقراطية

سؤال: هل بالإمكان تطبيق الديمقراطية الغربية في المجتمع الإسلامي؟

جوابه: بدءاً لنرَ ماذا تعني الديمقراطية وكيف ظهرت الىٰ الوجود في الغرب؟

الديمقراطية تعني حاكمية الشعب أو سيادة الشعب، وقد تبلورت الديمقراطية الحديثة في الغرب حينما وجد المتدينون هناك أن ما في حوزتهم من دين ـ وهو المسيحية ـ عاجزٌ عن القيام بدوره علىٰ صعيد الحياة الإنسانية بجميع أبعادها لاسيما الاجتماعية، أو مباشرة أمر التقنين، من هنا فقد قاموا بمعالجة المشكلة بنحوٍ، تنحصر فيه مهمة الدين والتعاليم الإلهية بحدود الحياة الشخصية للإنسان.

لقد رفضوا احكام الدين في القضايا الاجتماعية والسياسية، وبتعبير أدق: إن الدين وفقاً لرؤيتهم يختص بالدعوة للصلاة والدعاء والتنسك، أما تشخيص نوع الحكم والسياسة والقضاء أو تحديد الاسس التي يقوم عليها النظام القيميُّ في المجتمع؛ فهذا مما لا شأن للدين به، ومن شأن الله تعالى عدم التدخل في هذه الشؤون البشرية المهمة!!

وبهذا فقد أعلن العالم الغربي موقفه من المسيحية «المحرّفة» بوضوح و ـ حسم ـ أمره مع الله في القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولمّا جرّدوا الحكم عن الله سبحانه؛ برزت أمامهم هذه القضية وهي: الىٰ مَنْ يسلِّمون هذا الأمر؟ وقد توصَّل مفكرو الغرب الىٰ سبيلين للحل:

أولهما: تسليم الحكم بيد شخص ما، وهو بدوره يتعامل مع الشعب كيفما شاء؛ وقد أطلقوا علىٰ هذا النهج: الدكتاتورية.

والثاني: إيكال أمر الحكم لأبناء الشعب، فهم راشدون، وبوسعهم تشخيص المصلحة من المفسدة وممارسة عملية التقنين في ضوء آرائهم، أو اقرار ما يروق لهم أو تغييره.

واستناداً الىٰ هذه النظرية فإن معيار الحسن والقبح هي إرادة الشعب، والحسن والقبح وما يضاهيهما ما هي الّا مفاهيم اعتبارية تابعة لأذواق الناس، وإننا في واقع الأمر نعيش في عالم، لا وجود للحسن والقبح فيه؛ فإذا ما أعلن الناس يوماً حُسن شيء؛ فإنه يكون كذلك، ولكن ليس للأبد، بل متى ما يشاؤون، فإن رأوا انه قبيح بعد يوم فإنه يتحول الىٰ قبيح، ولكن ليس للأبد أيضاً. وعليه ليس لدينا حسن وقبح حقيقيان وعينيان، وما هذه الّا مفاهيم اعتبارية من صنع وابداع الناس أنفسهم، وقد أطلق الغربيون علىٰ هذا النهج المستند الىٰ رأي الشعب اسم «الديمقراطية».

وحينما وجدوا أن معالجة قضية الحكم تنحصر في هاتين السبيلين توصلوا الىٰ هذه الحصيلة، وهي ترجيح الحكم الديمقراطي الحر علىٰ الدكتاتوري الفاشي، فتوحدت قلوبهم وتظافرت هتافاتهم وتعالت صيحاتهم بالحياة للحرية والديمقراطية؛ وهكذا شاعت الديمقراطية في بلاد الغرب، وأخذت تتنامىٰ يوماً بعد يوم حتىٰ غدت حالياً تحفة الغرب التي تُصدَّر الىٰ سائر البلدان، وقد اتُّخذت شعاراً لبعض المثقفين العصريين في بلادنا أيضاً غافلين عن أن ديمقراطية الغرب وليدة فصل الدين عن السياسة، ومن غير الممكن بأي حالٍ أن تنسجم مع الإسلام، لأن الغربيين ـ وكما تقدم ـ افترضوا عدم تدخل الدين في قضايا الحكم والسياسة، وهكذا اضطروا لتسليم الحكم بيد الشعب لئلا يبتلوا بالدكتاتورية.

الدليل علىٰ تناقض ديمقراطية الغرب مع الإسلام

ولكن هل أن المسلمين مضطرون للجوء الىٰ مثل ذلك؟ وهل حُرِّف الإسلام كالمسيحية بحيث يعجز عن ابداء وجهة نظره بشأن القضايا الاجتماعية والحكومية والدولية، أو ممارسة عملية الحكم؟ لو كان الإسلام كالمسيحية فإننا نضع الديمقراطية في عيوننا، ونوافق الغربيين ونماشيهم قلباً وقالباً؛ لكن ذلك مستحيل، فالإسلام ليس كالمسيحية، فلا شك في أن الإسلام يولي اهتمامه لنواحي الحياة

البشرية كافة وأن النصوص القرآنية وسيرة النبي الأكرم ﷺ والائـمة الاطـهار عليهم السلام زاخرة بالتعاليم التي تخص المجتمع والحكم؛ أَوَ يسمح لنا مثل هذا الدين أن نكون عبيداً لله في الشؤون الشخصية، فيما نكون عبيداً للناس في القضايا الاجتماعية؟! هل يسمح لنا الإسلام أن نتوجه الىٰ الله في قضايا الصلاة والصوم والزكاة وما شابه ذلك، فيما نتخذ مـن رأي النـاس مـعياراً لشـرعية القـوانـين فـي مـجال الحكـم والسياسة؟!

من الأفضل لمثقفي مجتمعنا أن يعرفوا الإسلام معرفة صحيحة، ومن ثم يتأملون ما إذا كان بالإمكان الجمع بين الاسـلام وديـمقراطـية الغـرب، وحـينها ليـطلقوا شعاراتهم ويهتفوا باننا مسلمون، وفي الوقت نفسه نطالب بديمقراطية الغرب!!!

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: لماذا الادّعاء بتناقض الديمقراطية مع الدين؟

جوابه: بغية الدخول في أي بحث لابد أولاً أن تتضح مفرداته جيداً.

إن لفظ الديمقراطية ـ التي يُعبّر عنها بحكم الشعب أيضاً ـ شأنها شأن الفاظ: الحرية، التنمية، المجتمع المدني... الخ ليس لها تعريف واضح ويتبادر الىٰ الذهن منها مفهوم عائمٌ ومرتبك.

علينا أن نحدد مرادنا من الديمقراطية، لنعثر من خلال ذلك علىٰ تعريف مشترك لها، ومن ثم نبادر الىٰ مقارنتها مع الدين؛ كي نصل الىٰ النتيجة المرجوة؛ فإن كان المراد من الديمقراطية أن كل قانون يسنّه الشعب يحظىٰ بالاعتبار، ويصبح واجب التنفيذ ولابد من احترامه؛ فمن المسلَّم به أن مثل هذا المعنىٰ لا ينسجم مع الدين، لأن حق الحاكمية في نظر الدين ينحصر في الباري تعالىٰ «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ»[1].

إن الله وحده عالم بمصالح ومفاسد الإنسان والمجتمع وله الحق في التشريع، واتخاذ القرار بشأن الإنسان، وما علىٰ بني آدم إلّا الانصياع لأوامره ونواهيه، واتباع الأحكام الإلهية اتباعاً مطلقاً؛ إذ أن عبودية الله تمثل أرقىٰ مراتب الكمال، وإطاعة الأحكام الإلهية هي التي تضمن السعادة للإنسان؛ وبناءً علىٰ ذلك إذا كانت الديمقراطية أو حكم الشعب تعني رجحان رأي الشعب في مقابل حكم الله؛ فإنها والحالة هذه تفقد اعتبارها، لأن ما يتوجب علينا إطاعته والانصياع له هو حكم الله، وليس رأي الشعب.

وعليه فإذا ما أجمع شعب في بلدٍ ما، وفي ظل ظرفٍ خاصٍ، وأقرّوا أمراً غير مشروعٍ ـ كما هو الحال في البلدان الغربية ـ فإن حكم الدين مقدَّم في مثل هذه الحالة لأرجحية حكم الله علىٰ تشخيص الناس، واذا ما فضّلنا رأي الشعب علىٰ

---

١. يوسف: ٦٧.

حكم الله نكون قد تخلينا عن عبادة الله عملياً، وتجاوزنا ربوبيته التشريعية! وهذا ما يتنافىٰ مع التوحيد.

ان ديمقراطية الغرب تعني الاستغناء عن تعاليم الدين، والاكتفاء بـالرأى العـام للناس؛ وهذا بعينه يعدُّ تمرّداً علىٰ الباري عز وجل، وترجيح رأي الشعب في قبال الحكم الالهي يمثل صدوداً عن التوحيد، وقبولاً للشرك الجديد الشائع في عالمنا المعاصر، وبهذا يتعين مقارعة هذه الوثنية الجديدة.

المعنىٰ المقبول للديمقراطية

إذا كان المراد من الديمقراطية أن يكون للناس تأثير في مصائرهم في ظل الأحكام الإلهية والقوانين الشرعية؛ فإن مثل هذا المعنىٰ لا يتنافىٰ مع الإسلام، ولا شك في أن مراد إمام الامة الراحلﷺ من قوله «المعيار هو رأي الشعب» هو ذلك، وليس أن كل ما يريد الشعب وإن كان معارضاً للحكم الالهي يحظىٰ بالاعتبار والقيمة.

إن رأي الشعب هو المعيار ما لم يتخطَّ التعاليم الإلهية، ولم يخالف قواعد الشرع؛ وإلّا فلا قيمة لرأي الشعب، وليس معنىٰ الآية الكريمة «وَأَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ»[١] قدرة الناس علىٰ ابداء وجهات نظرهم في كل شيء، وتغيير حلال الله وحرامه من خلال المشورة، بل واستناداً للآية الكريمة «وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»[٢] لا خيار للمؤمنين وليس لهم حقُّ دخل أو تصرف في الأحكام الصادرة عن الله سبحانه وتعالى وعن رسولهﷺ.

* * * * *

١. الشورىٰ: ٣٨. ٢. الاحزاب: ٣٦.

الفصل الثالث

ولايــة الـفـقـيـه

سؤال: ما المقصود من الحكومة الدينية؟

جوابه: ربما يراد من الحكومة الدينية ثلاثة معانٍ علىٰ أقل تقدير هي:

١ـ الحكومة التي تقوم كافة أركانها علىٰ أساس ديني.

٢ـ الحكومة التي يُلتزم فيها بالتعاليم الدينية.

٣ـ حكومة المجتمع المتدين الملتزم.

وبوسعنا توضيح هذه المعاني الثلاثة والفوارق بينها بما يلي:

فالحكومة بموجب المعنىٰ الأول تعني تلك التي تُستمد قوانينها من تعاليم الدين فحسب، والقائمون عليها منصوبون من قبل الله تعالىٰ أيضاً، سواءً بالنص أو بالتنصيب العام من قبل المعصومين، ومثل هذه الحكومة تعدّ مثالية وهي غاية المطلوب؛ لأنها بهذه المزايا تحظىٰ بإسناد الحكم الالهي، وتقوم علىٰ أساس الإرادة التشريعية للخالق جلّ وعلا.

وعليه فإن حكومة رسول الله صلى الله عليه وآله والإمام المعصوم عليه السلام وكذا حاكمية أمثال مالك الاشتر في عصر المعصوم، أو الولي الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة؛ إنما هي من هذا القبيل.

وبمقتضىٰ المعنىٰ الثاني فلا ضرورة لأن يكون الحاكم منصوباً من قبل الله سبحانه، سواءً بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وفي مثل هذه الحالة لا يتمتع القائم علىٰ هذه الحكومة بالإسناد الإلهي، ودينية الحكومة إنما تتجسد بمراعاة التعاليم الدينية في ظلّها، كما لا يلزم بموجب هذا المعنىٰ أن تكون جميع قوانين الحكومة مستمدة من التعاليم والأحكام الشرعية، بل يكفي أن تُراعىٰ فيها الأحكام والقيم الدينية الىٰ حدٍّ ما. ويأتي هذا النوع من الحكم في المرتبة الثانية بعد الحكومة الدينية بالمعنىٰ الاول.

أما علىٰ أساس المعنىٰ الثالث فلا يلزم قطعاً تحكيم القوانين الإسلامية أو مراعاتها، بل يكفي تعلّق الحكومة بمجتمع يتصف أفراده بالتدين، فإنها تعتبر دينية مجازاً بناءً علىٰ تدين المواطنين. وهذا التعبير يشابه ما يُطلق علىٰ «الفلسفة الإسلامية» التي يفسّرها البعض علىٰ أنها «فلسفة المسلمين» أي الفلسفة السائدة في أوساط المسلمين، وإن لم تنسجم مع الفكر الإسلامي.

من هنا ليس ثمة ضرورة ـ بناءً علىٰ التفسير الثالث ـ بأن يلتزم الحاكم بتطبيق أحكام وتعاليم الشرع، وفي ضوء ذلك فإن كافة الحكومات والدول التي قامت منذ صدر الإسلام الأول وحتىٰ يومنا هذا في مختلف بقاع العالم الإسلامي يطلق عليها حكومات دينية.

لا شك في أن المعنىٰ الثالث للحكومة الدينية لا يعدّ تفسيراً صائباً، طبقاً للمعايير والموازين العقائدية، ولا مجال للقبول به. فالحكومة الدينية التي يدعو لها الإسلام إنما هي التي تصطبغ جميع أركانها بالدين، أي أنها تكون دينية وفقاً للمعنى الأول، أما المعنىٰ الثاني فهو في واقع الأمر يمثّل «بديلاً اضطرارياً» للحكومة الدينية المنشودة، لا أنه يمثّل الحكومة الدينية الواقعية، أي لو تعذّر إقامة الحكومة بمعناها الأول؛ فليس لنا مناصٌ إلّا السعي لإقامة الحكومة بمعناها الثاني.

وللإيضاح نقول: عندما تكون الظروف بحيث يتعذر تشكيل الحكومة بمعناها الأول؛ حينها يُلجأ ـ علىٰ نحو الاضطرار ـ الىٰ النوع الثاني، ولغرض توضيح معنىٰ الاضطرار نورد المثال التالي:

إن أكل لحم الميتة حرام في الفقه الإسلامي، ولكن إذا ما تعرّض المسلم الىٰ ظروف يشرف معها علىٰ الموت نتيجة الجوع، وكانت لديه كمية من لحم الميتة، هنا يُفتي الفقهاء ـ استناداً للادلة الشرعية ـ بجواز أكل لحم الميتة، بالمقدار الذي يؤدي الىٰ إنقاذه من الموت. وفي مثل هذه الحالة يقال بأن مثل هذا الشخص مضطرّ لأكل لحم الميتة.

وفيما يتصل بهذا البحث، ففي الظروف التي يتعذر معها إقامة الحكومة الديـنية بشكلها الحقيقي؛ يضطر المسلمون لتشكيل حكومة، وفقاً للتصنيف الثاني. إذن من غير الممكن اللجوء الىٰ حكومة من النوع الثاني في جميع الاحوال، مثلما لا يجوز أكل لحم الميتة في جميع الأحوال، فإذا ما اضطر الناس كان بـإمكانهم الاكـتفاء بالحكومة بنوعها الثاني لغرض تطبيق الأحكام الإلهية لحدٍّ ما في ظلّها، وبهذا القدر تعتبر أفضـل حالاً من تلك التي تهمل التعاليم الالهية بشكلٍ مطلق.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: ما المراد من الحكومة الولائية؟

جوابه: من الواضح بين أوساطنا ما تعنيه تعابير مثل «الحكومة الإسلامية» أو «الحكومة الولائية» لأننا مسلمون، ونعتقد أن الحكم من حيث المبدأ إنما هو للّٰه سبحانه، وما علينا إلّا البحث عمّن نصبه الباري تعالىٰ حاكماً علينا.

من البديهي أن حكمة الله ومنذ بدء الخليقة اقتضت أن يصطفي في كل عصر أفضل البشرية ويتخذه نبياً، ويوحي اليه بالتشريعات التي من بينها الحكومة التي تتفق مع حاجات البشرية، والأنبياء بدورهم قد بذلوا جهودهم في هذا السبيل، وعملوا من أجل هداية البشر عن طريق التعاليم الإلهية، وتوعيتهم بمسؤولياتهم علىٰ الصعيدين الفردي والاجتماعي، وبكافة الأبعاد العبادية والأخلاقية والسياسية؛ كي ينالوا السعادة والكمال من خلال العمل بتكاليفهم، والانصياع لعبودية الله، وهذا ما لا يتيسر إلا في ظلّ المجتمع التوحيدي.

لا شك في أن الغاية من بعثة الأنبياء ليست سوىٰ تطبيق الإرادة التشريعية الالهية فيما يتعلق بسلوكيات البشر، في ظل النظام الديني؛ وتعتبر مرحلة الصدر الأول في الإسلام وسيرة النبي الأكرمﷺ شاهداً علىٰ أن الحكم منحصر في الله سبحانه، وأن اختيار الحاكم والولي علىٰ المسلمين إنما يتم من قبله تعالىٰ، وهو الذي يعيّن النبي والإمام وسائر القادة الربانيين، وما علىٰ الناس إلّا الامتثال لقيادتهم بعد مرحلة التشخيص.

الحكومة حق إلهي

إن الولاية والحكم وفقاً للتصور الآنف الذكر إنما هي لله سبحانه، والإيمان بذلك ينشأ من الرؤية التوحيدية للكون، حيث إن الكون بأجمعه وعالم الوجود بأسره ـ

بموجب الرؤية الإسلامية للكون ـ إنما هو ملك لله سبحانه، ولا يجوز التصرف به إلّا بإذن منه تعالىٰ، والإنسان لا يمتلك حق التصرف حتىٰ في نفسه دون إذنٍ من الله سبحانه، ناهيك عن التصرف بالآخرين، وعليه فإن المنصوبين من قبل الله تـعالىٰ وحدهم الذين يمتلكون الحق في الحكم، وهم الأنبياء والأئمة وذلك لتمتعهم بإذنٍ مباشر منه تعالى في الولاية علىٰ الخلق.

وفي عصر الغيبة؛ يتم اختيار نوّاب الإمام صاحب الزمان (عج) للولاية، وفـق شروط معينة، وبصورة غير مباشرة منْ قبل الله تعالىٰ وما على الناس إلّا التـعرف عليهم أو اكتشافهم، واتباعهم لتحكيم الإسلام.

وبناءً علىٰ ذلك فإن الحكومة في النظام الإسلامي إنما هي للّٰه، وللمنصوبين من قبله بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وتلك ما يعبّر عنها بالحكومة الولائية.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: لماذا يُنظر الىٰ نظرية ولاية الفقيه علىٰ أنها الصورة الوحيدة للحكومة الدينية؟

جوابه: يلزمنا في البداية ان نرىٰ ما هي الرسالة التي تحملها نظرية ولاية الفقيه؟ وفي هذا المجال نقول بإيجاز: عندما يخلو عصرٌ ما من حكم الإمام المعصوم يتولىٰ ـ حينئذٍ ـ الفقهاء المنصوبون، وفق شروطٍ معينة من قبل المعصومين عليهم السلام، لإدارة المجتمع علىٰ أساس التعاليم الإسلامية.

ميزتان للحكومة

الكل يعلم أن أية منظومة حكومية تصبو لتحقيق عدة أهداف من قبيل: تأمين متطلبات المواطنين، إرساء الأمن الداخلي وإقامة العلاقات مع سائر الدول بنحوٍ يضمن مصالح المجتمع والبلاد، والىٰ غير ذلك؛ إذن لابد للحكومة من أن تتوفر علىٰ ميزتين:

الاولىٰ: معرفة السبل لبلوغ هذه الأهداف، وإدارة المجتمع بنحو تتحقق من خلاله تلك الأهداف.

الثانية: أن تحظىٰ بثقة الأُمة، أي أن الاطمئنان يسود المواطنين فيشعرون بأن كرامتهم وأرواحهم وأموالهم مصونة في ظل هذه الحكومة؛ فكل إنسان ـ أياً كان مذهبه ومشربه ـ يرىٰ حتمية توفر تلكما الميزتين في الحكومة، ويحدوه الأمل أن يضعهما أرباب الحكم موضع التطبيق.

أما إذا كانت الحكومة دينية فعليها الالتزام بهدفٍ آخر الىٰ جانب ذينك الهدفين، وهو تمهيد الأرضية لتكامل المواطنين وتساميهم معنوياً؛ وهذا الهدف من الأهمية بمكان، بحيث يُلقي بظلاله علىٰ سائر الأهداف؛ وبعبارة اخرىٰ: إنه يحتل الأولوية في النظام الإسلامي.

ونظراً للفارق بين الحكومة الدينية وغيرها من الحكومات فَمَن هو الذي يقود هذه الحكومة التي تتولىٰ تحقيق الأهداف الآنفة الذكر؟

شروط الحاكم الديني

نظراً الىٰ أن إدارة المجتمع في ظل الحكومة الدينية تقوم علىٰ أساس القوانين الإسلامية؛ فلابد أن يتمتع المتربع علىٰ رأس السلطة بمعرفة كافية بتلك القوانين، لئلا يقع الانحراف عنها أثناء عملية إدارة المجتمع؛ ولابد أن تصل هذه المعرفة الىٰ مستوىٰ الاجتهاد، وعليه فإن أول شروط الحاكم الديني هو الاجتهاد في الفقه؛ وواضحُ جداً ضرورة هذا الشرط؛ لأن مَنْ يتولىٰ تطبيق القانون لابد له من التوفر علىٰ معرفة كاملة به؛ والفقهاء يتمتعون بأعلى درجات المعرفة والاطلاع بالأحكام الشرعية والدينية.

والشرط الثاني هو التقوىٰ والصلاح الأخلاقي، فإذا ما افتقد الحاكم التقوىٰ أغوته السلطة، وربما قدَّم مصالحه الشخصية أو الفئوية علىٰ مصالح المجتمع والبلاد؛ فالاستقامة والأمانة في العمل يمثلان شرطاً، يتعين توفره في الحاكم ـ في أيّ نظام ـ؛ كي يأتمنه الناس علىٰ شؤونهم بكل ثقة واطمئنان؛ بيدَ أن التقوىٰ والاستقامة في العمل يعتبران ضروريين في ارفع مستوياتهما بالنسبة للحاكم الإسلامي.

أما الشرط الثالث فهو الوعي والإحاطة والاطلاع بالقضايا الاجتماعية، أي يتعين علىٰ من يحكم الناس معرفة الظروف التي يدير في ظلّها المجتمع، فعليه معرفة العلاقات الدولية وتشخيص العدو من الصديق، داخلياً وخارجياً، وهذا يعدّ من الكفاءات التي من الضروري توفرها في الحاكم، وإلّا فإنه سيواجه صعوبات جمة في إدارته للمجتمع.

وربما تتوفر سائر الشروط في غير الفقيه، بيدَ أن شرط الفقاهة أمر لا يمكن

التنازل عنه فلابد أن يكون الحاكم الإسلامي فقيهاً جامعاً للشرائط. وحريٌ بنا القول: بأن الشروط المذكورة فى الحاكم الديني موضع تأكيد من قبل أئمة الهدىٰ عليهم السلام. قال الإمام علي عليه السلام: «أيها الناس، إنَّ أحقَّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه»[١]

وبموجب الشرائط التي تقدم ذكرها؛ فإننا نؤكد علىٰ أن الحكومة المشروعة في نظرنا هي ولاية وحكومة الفقيه.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

١. نهج البلاغة: الخطبة ١٧٣.

سؤال: هل يعود تاريخ نظرية ولاية الفقيه الىٰ ما بعد غيبة الإمام المهدي عليه السلام أم أن جذورها تمتد الىٰ عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً؟

جوابه: ربما يدور في أذهان الكثيرين أن ولاية الفقيه إنما ظهرت الىٰ الوجود في الفترة التي أعقبت الغيبة الكبرىٰ للإمام المهدى عليه السلام، أي قبل ما يقل عن ١٢٠٠ عام. ولكن في ضوء ما تفيده نظرية ولاية الفقيه ـ ومن خلال إلقاء نظرة سريعة علىٰ عصر الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ نجد بيسر أن هذه النظرية كانت قائمة في عصر حضور المعصومين ايضا.

حكومة الله والمنصوبين من قبله

إن الحاكمية في ضوء معتقدات الشيعة إنما هي في الأصل لله سبحانه، وبعبارة اخرىٰ، أنها من شؤون ربوبيته تعالىٰ، ولا حق لأحد في الحكم علىٰ أيّ إنسان آخر، سوىٰ مَنْ خوّله الله صلاحية ذلك، وأن الأنبياء ولاسيما خاتمهم صلى الله عليه وآله وأوصياءهم المعصومين هم ممّن حظي بإذن الحكم علىٰ الناس من قبل الله سبحانه. ولسنا هنا بصدد بيان الدليل علىٰ شرعية حكومة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام، فمن المسلَّم به من الناحية التاريخية أن علياً عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام وحدهما اللذان وصلا الىٰ سدة الحكم الظاهري لمدة وجيزة، من بين الائمة، أما سائر الائمة عليهم السلام فقد جرىٰ إقصاؤهم عن إدارة المجتمع، ولم تسنح لهم الفرصة للحكم بسبب التسلط غير الشرعي للحكام.

وكان الإمام علي عليه السلام أيام حكمه ينصِّب تنصيباً خاصاً أُناساً للحكم في مختلف الأمصار الإسلامية؛ حينها تجب طاعتهم كما هو شأن طاعته؛ لأن مثل هؤلاء منصوبون في واقع الأمر من قبل الله بالواسطة، وهذا يعني انه لا يلزم أن يكون الحاكم منصوباً من قبل الله مباشرة لتجب طاعته، وولاية الفقيه تعتبر في الحقيقة

تنصيباً بالواسطة، وأن الفقيه مخوّل من قبل الله للحكم.

وخلال الفترة التي لم يصل فيها الأئمة للحكم كانت شؤون المجتمع تخضع لهيمنة حكّام الجور؛ الذين يُعتبرون في قاموس الشيعة طواغيت، ولا إذن للأمّة ـ بموجب النص القرآني ـ بالرجوع اليهم، ولا لمن يُنصّبونه لإدارة الامور: «يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»[1]، فما هو تكليف الأُمّة حينما تقتضي الحاجة مراجعة شخصٍ ما كالحاكم أو القاضي؟

ولاية الفقيه في حديث المعصوم عليه السلام

وردت عن الأئمة المعصومين: تعليمات تأمر الناس بمراجعة مَنْ تتوفر فيهم شروط خاصة، في كل عصرٍ ومصرٍ يتعذر فيه الوصول للمعصوم؛ كي لا تتعطل أعمالهم؛ فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام «مَنْ كان منكم قد روىٰ حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا وعرفَ أحكامنا؛ فليرضوا به حكماً...» والمراد من العارف بالحلال والحرام والأحكام هو الفقيه الذي نقصده، وهنالك روايات مشابهة تؤكد حاكمية الفقيه علىٰ الناس عند غياب المعصوم، وهذه الحاكمية إنما تتأتىٰ له عن طريق المعصوم.

وقد ورد في الرواية المتقدمة أيضاً «.. فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً» ومن الواضح هنا أن الإمام عليه السلام لم يحدّد شخصاً معيّنا للحكم، بل كان تنصيبه عاماً؛ وجاء في الرواية نفسها: «فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه؛ فإنما بحكمنا استخف وعلينا ردّ، والراد علينا كالراد علىٰ الله، وهو علىٰ حدّ الشرك بالله»[2].

وبموجب التنصيب العام الذي حازه الفقهاء؛ فإن ولاية الفقيه لا تختص بزمن معيّن، بل هي ضرورية التطبيق حتىٰ في زمن المعصوم عليه السلام أيضاً في حالة تعذُّر الوصول اليه، لأن فحواها ليس سوىٰ تحري الحلول لمن يتعذر عليهم الوصول للمعصوم. إذن فمن الممكن العثور علىٰ جذور هذه النظرية في زمان حضور المعصوم كذلك.

* * * * *

١. النساء: ٦٠.

٢. اصول الكافي: ١/٦٧.

سؤال: هل من دليل بسيط يتيسر فهمه للجميع تقدمونه لإثبات ولاية الفقيه؟

جوابه: إن إيراد دليل واضحٍ يتيسر فهمه من قبل الجميع لإثبات ولاية الفقيه يحتاج الىٰ مقدمة نشير اليها فيما يلي:

مستلزمات القانون (التفسير ـ الانطباق المصداقي ـ التنفيذ)

لقد أنزل الباري تعالىٰ أحكاماً، الغاية منها إدارة المجتمع، وهي في الكثير من الحالات تحتاج الىٰ مَنْ يقوم بتفسيرها وبيانها، كما هو شأن جميع القوانين السائدة في العالم.

وبالرغم من محاولات المقنّنين لبيانها بشكل واضح فإنها بقيت بحاجة الى التفسير، بسبب التعقيدات التي تنطوي عليها، أو صعوبة بعض التعابير الواردة فيها؛ بالإضافة الىٰ الغموض الذي ربما يعتري عملية تطبيق هذه الأحكام علىٰ مصاديقها ومواردها التي تناسبها؛ أي النظر فيما إذا كانت واقعة ما تعدُّ مصداقاً لهذا القانون أو لقانون آخر، حيث يعتبر ذلك معضلة اخرىٰ تعترض تطبيق جميع القوانين في العالم.

وبعد تفسير القانون وتحديد المصاديق التي ينطبق عليها؛ يأتي دور التنفيذ، إذ أن كل قانون بحاجة الىٰ مَنْ ينفّذه لغرض إدارة شؤون المجتمع، في ضوء التعاليم والقوانين الخاصة به، ولابد من وجود شخص أو عدة أشخاص يتولون هذه المهام الثلاث.

الأصلح لتنفيذ الأحكام الشرعية

من الواضح أن الأصلح لتطبيق الأحكام والتعاليم الإسلامية هو الأفضل في تلك المجالات الثلاثة، أي الأفضل في معرفة القانون وتفسيره وتطبيقه، والمترفع عن النوازع التي تدفعه الىٰ مخالفة القانون، ولا تنتابه الهفوات في فهمه وتفسيره وتنفيذه. وهذه المزايا نطلق عليها في معتقداتنا اسم «العصمة» وإذا ما توفر المعصوم فهو

المرجَّح ـ بحكم العقل ـ علىٰ مَنْ سواه لتطبيق القانون.

وفي المجتمعات الكبرىٰ حيث يتعذر علىٰ فرد واحدٍ إدارة كافة الامور يتعين ـ والحالة هذه ـ أن يقف مثل هذا الفرد علىٰ رأس هرم السلطه، ويتولىٰ سائر المسؤولين زمام الامور تحت إشرافه وولايته، وأفضل مصداق للمعصوم هو الرسول الاكرمﷺ الذي اجتمعت فيه أسمىٰ مراتب الكمال، وقد أجمعت كافة الفرق الإسلامية علىٰ عصمته؛ أما وفق معتقداتنا نحن الشيعة فان الأئمة المعصومينعليهم السلام يأتون بالمرتبة الثانية بعد النبيﷺ في حيازتهم للعصمة.

إذن؛ يعدّ هذا النموذج متحققاً بوجود الأئمةعليهم السلام، ولا يصل الدور لغيرهم، ولكن ما الحيلة في عصر الغيبة، حيث نفتقد مثل هذا النموذج، إذ لا يسعنا الاتصال به مباشرة والتنعّم بحكومته؟

ثمة آيات وروايات عديدة في هذا المجال توضّح لنا التكليف، وحيث إننا بصدد بيان دليل بسيط حول قضية عصر الغيبة فاننا نستعين بعقل القارئ الكريم.

مما لا شك فيه أننا لو اعتبرنا المعصومين هم النموذج الأعلىٰ؛ فإن العقل سيقول لنا: لابد من أن يقف الأكثر شَبَهاً بالمعصومعليه السلام من جميع الجهات علىٰ رأس هرم السلطة في عصر الغيبة، أي الأفضل في معرفة الدين وفي التقوىٰ وفي الانسب لتطبيق قوانين الإسلام وأحكامه؛ فلئلا يخلو المجتمع من الحكومة عندما يتعذر الوصول الىٰ الإمام المعصومعليه السلام؛ يتعين البحث عمّن تتوفر فيه أدنى الفوارق عن المعصومعليه السلام، ويفوق الآخرين معرفةً في الدين، ويمتاز علىٰ مَنْ سواه في التقوىٰ والعدالة، واكثر الناس كفاءة لتطبيق التعاليم الإسلامية. وهذه المواصفات إنما تتجسد في الولي الفقيه.

لقد دأب عامة الناس علىٰ انتهاج هذا الطريق في سائر شؤونهم؛ حيث يتوجهون في بادئ الأمر الىٰ أفضل المتخصّصين، أما إذا تعذر عليهم ذلك؛ فإنهم يرجعون الىٰ الأقرب من النموذج الارفع في التخصص والمزايا. إذن ولاية الفقيه ليست سوىٰ الرجوع الىٰ العالِم العادل الأقرب من غيره الىٰ الإمام المعصومعليه السلام.

* * * * *

سؤال: هل صلاحيات الولي الفقيه واختياراته تقتصر علىٰ ما ذُكر في الدستور الإسلامي أم أن هذه الموارد تعدّ نماذج من صلاحياته؟

جوابه: الفائدة من التقنين:

تتمثل الفائدة من التقنين بالاحتكام الىٰ القانون لفضّ النزاعات إن هي حصلت أحياناً؛ أي أن القانون يمثل مرجعاً تُحلُّ في ضوئه النزاعات؛ وبناءً علىٰ ذلك فإن كل ما هو مدوّن في القانون لابد أن يكون مبيّناً احصائياً؛ كي تتحقق الفائدة المرجوة من عملية التقنين؛ ولكن ينبغي الانتباه الىٰ أن الحالات الكثيرة الوقوع هي التي توضع في الحسبان أثناء عمليّة التقنين، ولا تشمل هذه العملية الحالات النادرة في وقوعها.

وعلى هذا المنوال وردت صلاحيات ومسؤوليات الولي الفقيه في القانون، أي ثمة أصل في الدستور الاسلامي حُدّدت بموجبه صلاحيات الولي الفقيه ومسؤولياته، غير أن الحالات التي وردت في هذا الأصل عادةً ما تكون موضع حاجته، لا أن صلاحياته منحصرة في الحالات المذكورة، وذلك للتصريح الوارد في أصل آخر من الدستور الإسلامي بالولاية المطلقة للفقيه.

وليس ثمة تعارض بين هذين الأصلين، بل أحدهما يوضّح الآخر، أي أن أحدهما يبين صلاحيات واختيارات الولي الفقيه في أغلب الحالات، أما الآخر القائل بالولاية المطلقة للفقيه؛ فيكشف عن صلاحيات الولي الفقيه في الحالات الطارئة، التي تستدعي قراراً منه خارج إطار الصلاحيات المذكورة في الاصل الأول، ولم يرد التصريح بشأنها.

وإذا ما تمعنّا في سيرة الإمام الراحلﷺ سندرك أن صلاحيات الولي الفقيه هي أبعد مدىً مما صرِّح به في الدستور الإسلامي؛ فقد ورد في الدستور ـ قبل إعادة

النظر فيه ـ أن الشعب هو الذي ينتخب رئيس الجمهورية، والقائد هو الذي يُمضي هذا الانتخاب، بيد أن الإمامﷺ صرّح في مراسيم إمضاء حكم رئاسة الجمهورية: إنني أنصبك رئيساً للجمهورية.

فلم يرد في الدستور تصريح بـ «تنصيب» رئيس الجمهورية؛ إلّا أن الإمامﷺ ونظراً لما يراه من صلاحيات واسعة للولي الفقيه، وأنه يتمتع بولاية إلهية استخدم عبارة «تنصيب» حينما أمضىٰ حكم رؤساء الجمهورية، فعلىٰ سبيل المثال: ورد في مرسوم إمضاء حكم رئاسة الجمهورية للشهيد محمدعلي رجائي ما يلي: «... ونظراً الىٰ أن شرعيته لابد أن تُستمد من تنصيب الولي الفقيه له؛ فإنني أُمضي رأي الشعب، وانصّبه رئيساً للجمهورية الاسلامية في إيران، وسيبقىٰ هذا التنصيب نافذ المفعول مادام سائراً علىٰ خطىٰ الإسلام، متبعاً للتعاليم الإسلامية المقدسة، وللدستور الإيراني، عاملاً من أجل مصالح البلاد، وهذا الشعب العظيم في حدود صلاحياته القانونية، ولا يتجاوز الأحكام الإلهية ومبادئ الدستور؛ وإلّا فإنني سأسلب الشرعية منه إذا ما عمل خلافاً لذلك ـ لا سمح الله ـ[1]

* * * * *

١. صحيفة النور: ٧٦/١٥.

سؤال: هل للفقيه ولاية مطلقة بسعة ولاية الأنبياء والأئمة عليهم السلام؟

جوابه: معاني الولاية (التكوينية والتشريعية والمطلقة)

تُقسم الولاية الىٰ تكوينية وتشريعية، وتعني التكوينية: التصرف بالموجودات والشؤون التكوينية، ومن الواضح أن مثل هذه الولاية مختصة بالله سبحانه، فهو المهيمن بإرادته وقدرته علىٰ جميع المخلوقات، وبيده أصل الخلق والتغيرات الحاصلة فيه وبقاء المخلوقات؛ فله إذن الولاية التكوينية علىٰ كل شيء، وقد أفاض بمرتبة من مراتب هذه الولاية علىٰ بعض عباده؛ وما معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء إلّا تجليات لهذه الولاية التكوينية؛ ومورد البحث في ولاية الفقيه ليس الولاية التكوينية.

وتعني الولاية التشريعية امتلاك شخص لحق التشريع والأمر والنهي؛ فإذا ما قلنا إن لله الربوبية التشريعية؛ فذلك يعني أن بيده الأمر بالفعل والنهي عنه، وأمثال ذلك؛ وللنبي والإمام حق الأمر والنهي بإذن الله سبحانه؛ وهكذا الأمر بالنسبة للولي الفقيه؛ فإذا ما قلنا بالولاية للفقيه؛ فمرادنا من ذلك الولاية التشريعية، أي قدرته الشرعية علىٰ إصدار الأمر والنهي للناس.

ولا نجد علىٰ مدىٰ التاريخ الشيعي فقيهاً ينفي أية ولاية للفقيه، وأن ما يدور حوله الاختلاف الىٰ حدٍّ ما هو مراتب ودرجات هذه الولاية، ولقد كان الإمام الخميني رحمه الله يرىٰ امتلاك الولي الفقيه لكافة الصلاحيات التي كان يتمتع بها المعصوم عليه السلام إلّا ما استُثني منها.

يقول قدس سره: وإذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالمٌ عادلٌ؛ فإنه يلي من امور المجتمع ما كان يليه النبي صلى الله عليه وآله منهم، ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا؛ ويملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول صلى الله عليه وآله وأميرالمؤمنين عليه السلام، علىٰ ما يمتاز به الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام من فضائل

ومناقب خاصة»[١]؛ ومن بين المستثنيات الجهاد الابتدائي حيث اشتهر بين الفقهاء اختصاصه بالولي المعصومعليه السلام.

ويُطلق علىٰ مثل هذه الولاية في مجال صلاحيات الولي الفقيه «الولاية المطلقة» وهي لا تعني إطلاق يد الولي الفقيه؛ بحيث يفعل ما يشاء، لينبري البعض محاولاً تشويه هذه النظرية؛ فيزعم إمكانية الفقيه نفي أو تعطيل التوحيد، أو أياً من أصول الدين، أو إحدىٰ ضرورياته، مستنداً في ذلك الىٰ الولاية المطلقة التي يتمتع بها!!

إن تشريع ولاية الفقيه إنما جاء لصيانة الدين؛ وإذا كان مسموحاً للفقيه نفي أصول الدين؛ فما الذي سيبقىٰ من الدين كي يكون مكلّفاً بالمحافظة عليه وصيانته؟

إن التعبير بـ «المطلقة» يقابل ما يراه القائلون باقتصار صلاحية الفقيه علىٰ التدخل والتصرف في الموارد الضرورية وحسب، فإذا ما احتيج الىٰ هدم أحد البيوت لغرض تزيين البلد فقط؛ فلا قدرة للفقيه علىٰ الإيعاز بهدمه لعدم ضرورته، وهؤلاء الفقهاء القائلون بالولاية المقيدة (غير المطلقة) يخالفون القائلين بالولاية المطلقة، التي تتسع فيها صلاحيات الولي الفقيه لتشمل جميع متطلبات المجتمع الإسلامي ضرورية كانت أم غير ضرورية.

دليل علىٰ ولاية الفقيه

كيف يتم اثبات حق الولاية والحكم للولي الفقيه في عصر الغيبة؟

كلنا يعلم أن الأئمة المعصومينعليهم السلام ـ ماخلا علياًعليه السلام ـ لم يتحقق لهم الحكم ظاهرياً، أي أن حكمهم الإلهي المشروع لم يتحقق عينياً.

ومن ناحية اخرىٰ في الفترات التي لم يصل الأئمةعليهم السلام الىٰ سدّة الحكم الظاهري؛ كان الشيعة يضطرّون لمراجعة أجهزة الدولة، فإذا ما تنازع مؤمنان ـ علىٰ سبيل المثال ـ حول ملكٍ، ولم يكن أمامهم بدٌ إلّا مراجعة القاضي، ونحن نعلم ـ من ناحية

١. الحكومة الاسلامية: ٤٩.

ثالثة ـ أن أيَّ حاكم لا تنبثق حاكميته عن التنصيب الإلهي بنحو من الأنحاء فهو غير شرعي، وطاغوت في نظر تعاليم المذهب الشيعي، فالخلفاء الذين تربعوا علىٰ مسند السلطة بعد تنحيتهم للإمام المعصوم إن هم إلّا طواغيت، يحرم الرجوع اليهم، وذلك ما صرّح به القرآن الكريم: «يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»[١]. فما هو يا تُرىٰ تكليف المؤمنين في مثل هذه الحالة؟

لقد وضع المعصومون عليهم السلام الحل لشيعتهم ويتلخص في موارد اضطرارهم لمراجعة حاكم، وكان الحاكم الرسمي غير شرعي أن يرجعوا الىٰ من عرف الحلال والحرام، وهذا ما تضمنته مقبولة عمر بن حنظلة عن الامام المعصوم عليه السلام: «مَنْ كان منكم قد روىٰ حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والراد علينا كالراد علىٰ الله، وهو علىٰ حدّ الشرك بالله»[٢].

إن ما يُصطلح عليه اليوم بـ «الفقيه» هو ما عبّرت عنه الروايات بـ «العارف بالحلال والحرام» وما شابه ذلك.

وفي ضوء ما تقدم يمكن الاستدلال علىٰ ولاية الفقيه في عصر الغيبة بالشكل التالي:

لو لم يتسنَّ الوصول الىٰ المعصوم عليه السلام في زمن حضوره أو عدم إمساكه بزمام الامور؛ فإن تكليف الأمة يتمثل بالرجوع الىٰ الفقهاء الحائزين علىٰ الشرائط؛ وكذا عليها الرجوع الىٰ الفقهاء بطريق أولىٰ في حالة عدم حضور المعصوم عليه السلام بالمرة، استناداً للروايات الواردة بشأن عصر الغيبة، ومنها التوقيع الشهير الصادر عن صاحب الزمان عليه السلام حيث يقول: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الىٰ رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم.»[٣]

---

١. النساء: ٦٠.
٢. اصول كافي: ١/٦٧.
٣. كمال الدين: ٢/٤٨٣.

وحيث أثبتنا حق الولاية والحكم للولي الفقيه في عصر الغيبة، أي إنـه الآمـر والناهي، وهو الذي يلي شؤون المجتمع رتقاً وفتقاً، وعلىٰ الأمة بذل الطاعة لمثل هذا الفقيه، كما هو الحال في عصر المعصوم الذي إن نصَّبَ أحداً إذ ذاك يتعين علىٰ الأمة الانصياع لأوامره؛ كما في تعيين الإمام علي‰ لمالك الأشتر والياً علىٰ مصر، فإن ذلك يعني وجوب طاعته وإن مخالفته بمثابة مخالفة علي‰، فمخالفة المندوب والرد عليه تمثّل في الواقع مخالفة ورداً علىٰ مَنْ انتدبه. وفي عصر الغيبة فإن طاعة الولي الفقيه أو مخالفته كطاعة المعصوم‰ أو مخالفته والرد عليه، لأنه مـنصوب للحكم على الناس من قبل المعصوم‰.

وعلىٰ نحو الإيجاز حريٌّ بنا القول:

أولاً: لا ولاية تكوينية للفقيه.

ثانياً: إن ولاية الفقيه المطلقة هي عينها صلاحيات المعصوم‰، ولا يلازمها أي تلاعب في الدين.

ثالثاً: ليس هنالك فقيه لدىٰ الشيعة يُنكر أصل ولاية الفقيه.

رابعاً: إن الاختلاف الدائر بين الفقهاء حول ولاية الفقيه إنما يدور حـول سـعة صلاحياته، لا أصل الولاية.

* * * * *

سؤال: بناءً علىٰ أن للفقيه ولاية مطلقة؛ فهل بوسعه تغيير أصول الدين أو أحكامه؟

جوابه: إن الغاية من الولاية المخوّلة للفقيه هي المحافظة علىٰ الإسلام؛ وأول مسؤولية يتحملها الولي الفقيه هي صيانة الإسلام؛ ولو قام الفقيه بإحداث تغيير في أصول الدين إذ ذاك سيُمحىٰ الإسلام، وما الذي سيبقىٰ من الدين كي يحافظ عليه إن سُمحَ له بتغيير الاصول أو إنكارها؟

ولكن في الحالات التي يدور الأمر فيها بين الأهم والمهم فبإمكان الفقيه التضحية بالمهم من أجل الأهم؛ فلو كان ـ علىٰ سبيل المثال ـ التوجه لأداء مناسك الحج مدعاة لإلحاق الضرر بالمجتمع الإسلامي، وفاق في ضرره تعطيل الحج فللفقيه الإذن في تعطيل الحج مؤقتاً، للمحافظة علىٰ المجتمع الإسلامي وصيانة الدين، وتأمين ما هو أهم لمصلحة الإسلام.

التزاحم بين الاحكام الشرعية

ورد في الكتب الفقهية: أن لو تزاحم حكمان شرعيان، أي أنّ أداء أحدهما يقتضي ضياع الآخر؛ فلابد والحالة هذه من أداء الأهم من بينهما، فلو توقف ـ مثلاً ـ إنقاذ غريق علىٰ اجتياز مُلكٍ يعود لآخرين دون إذنٍ منهم، فهنا يتزاحم حكم وجوب إنقاذ الغريق مع حرمة اغتصاب ممتلكات الآخرين، فلوا أردنا أداء الواجب نكون قد ارتكبنا محرَّماً؛ وإذا ما اردنا تجنب الغصب سيتعرض إنسانٌ الىٰ الهلاك. من هنا فإن واجبنا المقارنة بين الحكمين والمبادرة الىٰ الأهم من بينهما؛حيث إن المحافظة علىٰ روح الغريق أهم من التصرف الغصبي بأموال الآخرين، هنا تزول حرمة غصب ممتلكات الآخرين وتترجح عملية إنقاذ الغريق.

وهكذا الحال في الشؤون الاجتماعية، فنظراً لما يتمتع به الولي الفقيه من إحاطة

بالأحكام الإسلامية ورجحانه علىٰ غيره في معرفة مصالح المجتمع، بوسعه إيقاف تنفيذ بعض الأحكام، حفاظاً علىٰ الأهم من المصالح، وفي مثل هذه الحالات يكون الفقيه قد أجرىٰ حكماً إسلامياً آخر ولم يتغير الأحكام الإسلامية بل قدّم الحكم الأهم علىٰ المهم. وهذا الحكم هو من الأحكام القطعية في الاسلام.

فيما يتعلق بأصول الدين التي يقوم عليها الإسلام فلا يجوز أبداً تغيير أصول الدين، للحفاظ على أية مصلحة اخرى، وذلك لتقدّم أصول الدين في حالة تزاحمها مع غيرها من الأمور.

من هنا لو انبرىٰ الولي الفقيه الىٰ إنكار أو تغيير أصول الدين فإنما عمد لمخالفة الإسلام، وهذه المخالفة تُسقط عنه العدالة، مما يؤدي الىٰ سلب الولاية منه، ولم يعد لحكمه أي اعتبار. ولو قيل: إن الولي الفقيه ذو ولاية مطلقة، فله أن يستعين بسلطته المطلقة ليمتد إلىٰ هذا الأمر، فالجواب علىٰ ذلك أن المراد من الولاية المطلقة هو: ما كان ثابتاً للنبي الاكرمﷺ والأئمة المعصومينعليهم السلام من تلك الولاية يعدُّ من صلاحيات الولي الفقيه ماخلا الحالات الاستثنائية؛ وليس مسموحاً للنبي الأكرم والأئمة الاطهار إنكار أو تغيير أصول الدين فضلاً عن الولي الفقيه.

* * * * *

سؤال: الصلاحيات التي أوردها الدستور الإسلامي للولي الفقيه تستدعي تعدد الاختصاصات، ومن الطبيعي تعذّر اجتماع هذه الاختصاصات لدىٰ رجل واحدٍ. إذن كيف يبسط الولي الفقيه سلطته علىٰ كافة شؤون البلاد؟

جوابه: لئن ذكر المقنّنون اموراً عديدة في الدستور علىٰ أنها صلاحيات الولي الفقيه؛ فليس مرادهم أن يكون الولي الفقيه مختصاً أو ذا رأي شخصي فيها جميعاً؛ فلا شك إذن في عدم قدرة أي أحد علىٰ الإدّعاء بتضلعه في كافة العلوم، إلّا من كانوا علىٰ اتصال بعلم الغيب.

التشاور مع ذوي الاختصاص

في كل مجتمع يتعدد أصحاب الاختصاصات، وكل طائفة منهم لها باعٌ في حقل من الحقول، والولي الفقيه بدوره يتعين أن يحاط بالمستشارين من مختلف الاختصاصات ليدلوا بوجهات نظرهم في شتىٰ القضايا ويرفدوه بها؛ وفي ضوء ما يجري من مشاورات يتخذ قراراته، ويدلي بالكلمة الحاسمة في خاتمة المطاف.

يقول الله تعالىٰ: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»[1]، والخطاب في هذه الآية موجهٌ لرسول الله ﷺ الذي نعتقد بانه كان معصوماً ومسدّداً بالعلم الإلهي اللدنّي، لكنه كان مكلّفاً بالتشاور مع الأُمة وأهل العلم؛ ولعل الحكمة من هذا الأمر كانت في اشراك الناس في الأعمال ليستشعروا من خلال هذا التواصل المزيد من الطمأنينة ويتعاونوا الرسول ﷺ بصورة أفضل، وفي ذات الوقت فإن الآية تصرّح بأن القرار النهائي الحاسم هو بيد النبي ﷺ.

وإذا كان النبي ﷺ مكلّفاً بالتشاور؛ فالاجدر بالحاكم غير المعصوم ـ مَنْ لا سبيل

---

١. آل عمران: ١٥٩.

له الىٰ علم الغيب ـ الاستعانة بالمشورة، غير أن القرار النهائي موكول اليه؛ وربما يلتئم وجود المستشارين للقائد في هيكلية رسمية من قبيل مجمع تشخيص مصلحة النظام، وربما تتخذ هيكليتهم صفة غير رسمية.

وللزعماء والرؤساء في جميع بلدان العالم ـ بالرغم من الاختلاف في طبيعة الحكم ـ مستشار أو مستشارون في الحقول العسكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية... الخ يستعينون بوجهات نظرهم في مختلف القضايا، والحاكم الإسلامي أيضاً شأنه شأن سائر الزعماء والحكّام في هذا المجال.

* * * * *

سؤال: ما العمل إذا ما وقع تعارض في الفتيا بين الولي الفقيه وسائر الفقهاء؟

جوابه: إن عقل الإنسان يحكم بأن علىٰ المرء مراجعة ذوي الخبرة والاختصاص في الحالات التي ينقصه العلم والخبرة فيها؛ فالمريض ـ على سبيل المثال ـ الذي يجهل السبيل الىٰ العلاج، إنما يرجع الىٰ الطبيب، ومن لا مهارة له في بناء داره يستعين بالمعمار المتخصص، وهكذا فليس الناس بأجمعهم مفسوحاً أمامهم المجال، أو لديهم القدرة علىٰ استنباط الأحكام من مظانّها الأصلية الشرعية؛ لذلك يتعين عليهم الرجوع الىٰ ذوي الاختصاص والخبرة الذين يتمتعون بمثل هذه القابلية بمستواها المطلوب، وامتثال أوامرهم، وقد وردت الإشارة لهذه القضية في الآية الكريمة «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»[1].

من البديهي أن لا يتفق أصحاب الاختصاص في أيّ علم فيما بينهم علىٰ صعيد التفاصيل في المسائل، فربما يُشاهد ـ مثلاً ـ أن لا يصل عددٌ من الاطباء الحاذقين الىٰ نتيجة موحدة في تشخيصهم لمرض معيّن فيكتبون وصْفاتٍ متباينة، والعقل يصرّح بوجوب مراجعة «الاعلم» في الحالات التي لا تتفق كلمة المتخصصين، أي أن يُقدَّم المتفوق في الاختصاص علىٰ مَنْ سواه.

وعلىٰ صعيد الأحكام الشرعية الفردية يصبح بمقدور كل شخص مراجعة المجتهد الأعلم ـ الأكثر قابلية من غيره في استخراج واستنباط الأحكام ـ لتحديد مسيره حسب تشخيصه، أمّا في المسائل الاجتماعية والسياسية فيجب تعيين المجتهد الأَعلم في هذا الجانب من قبل الخبراء بشكلٍ أصولي منظّمٍ. فان الرجوع الىٰ مراجع متعددين يؤدي الىٰ الفوضىٰ والاضطراب في النظام، من هنا يتحتم أن يوكل الإعلان عن الحكم النهائي الىٰ مجتهدٍ معيّنٍ، ويتم تطبيقه في المجتمع؛ ولهذا

---

١. النحل: ٤٣.

السبب يُخوّل المجتهد الذي يقف علىٰ رأس الأمور في المجتمع والأَعلم بمصالحه ومفاسده أمر البتّ في شؤون المجتمع الإسلامي.

تقدّم فتوىٰ الولي الفقيه في الامور الاجتماعية

بناءً علىٰ هذا، لو حصل تعارض في الفتوىٰ بين الولي الفقيه وغيره من الفقهاء في المسائل الفرديّة إذ ذاك يمكن الرجوع الىٰ مرجع التقليد الذي سبق لنا وأن شخّصناه بأنه الأعلم فقهياً، أما في المسائل الاجتماعية فإن رأي الولي الفقيه هو المقدَّم علىٰ الدوام، كما ورد في تصريح الفقهاء وورد في الرسائل العملية أيضاً فيما يتعلق بالقضاء: إذا أصدر قاضي الشرع حكمه بشأن واحدةٍ من القضايا فإن حكمه هذا يعد حجة بالنسبة للآخرين، ويحرم نقضه حتىٰ من قبل قاضٍ غيره وإن كان أعلم منه.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: هل يمكن انتقاد الولي الفقيه؟

جوابه: في ضوء معتقداتنا الدينية فإن الأنبياء وفاطمة الزهراء والائمة الاطهار وحدهم المعصومون، من هنا فليس ثمة من يدّعي انتفاء احتمال أن يطرأ الخطأ علىٰ سلوك ورؤىٰ الولي الفقيه، بل إن احتمال الخطأ والسهو واردٌ بشأن الولي الفقيه، وقد يُدرك الآخرون خطأه، وعليه من الممكن توجيه النقد للولي الفقيه ونحن لا نرىٰ جواز انتقاد الولي الفقيه فحسب، بل نعتقد وفقاً لتعاليم ديننا أن أحد حقوق الإمام المترتبة علىٰ الأمة بذل النصيحة والتسديد له، وهذا ماجرىٰ بيانه تحت عنوان «النصيحة لأئمة المسلمين» ولا تعني النصيحة في هذه العبارة الوعظ والنصح؛ وإنما تفيد شُدّة حب الخير لأئمة المسلمين. وعلىٰ ضوء ذلك فانتقاد الولي الفقيه ليس أمراً جائزاً فحسب، بل هو واجبٌ شرعي يتحمله المسلمون احتفاظاً على القيم والمصالح، ودفعاً للغفلة والخطأ عن المسؤولين.

ملاحظات حول طريقة الانتقاد

ولكن من الضروري مراعاة الملاحظات التالية عند توجيه النقد للولي الفقيه:

١ـ مراعاة الأخلاق الإسلامية حين الانتقاد وفي ذلك يتساوىٰ الإمام مع غيره من المؤمنين، وشروط الانتقاد تتضمن القواعد التالية:

أـ يجب أن يسبق الانتقاد إحراز أصل الموضوع، وأن يكون الخلل واللبس ثابتاً، **لا أنْ يُلصق ما كان باطلاً استناداً للإشاعات والأخبار غير الموثوق بها، أو في ظلّ** الحدس والظن بعيداً عن التحقيق، فيصبح ذلك مدعاةً للاعتراض والانتقاد.

ب ـ توجيه النقد لغرض الإصلاح والبناء، وليس تنقيباً عن العيوب وفضح الأشخاص.

ج ـ يجب أن يكون الانتقاد نابعاً من حبّ الخير والإخلاص، وليس بدافع حب الظهور.

د ـ أن يجري النقد بعيداً عن الإهانة والتجاسر، ومراعاة ما يقتضيه شأنه، وفي واقع الأمر يتعين توجيه الانتقاد علىٰ غرار تقديم الهدية، يقول الإمام الصادقعليه السلام: «أحبُّ إخواني اليَّ مَنْ أهدىٰ اليَّ عيوبي»[(١)].

٢ـ بالإضافة الىٰ الحالات الآنفة الذكر، ثمة امور اخرىٰ لابد من أخذها بنظر الاعتبار للمحافظة علىٰ شخصية القائد وحرمته في النظام الإسلامي.

من المسلَّم به وجود فارقٍ واضح بين الانتقاد الذي يوجّهه المرء لصديقه، أو المرأة لزوجها، أو الولد لوالده، أو التلميذ لاستاذه، فثمة احترام خاصٍ يكنّه الولد للوالد والتلميذ للاستاذ، لكن ما يفوقه القداسة الخاصة بالإمام ونائبه. والقداسة ـ كما سيتم بيانها بالتفصيل خلال البحث ـ هي المحبة المقترنة بالاحترام والتواضع، وحيث إن الولي الفقيه يتبوأ موقع نيابة المعصوم، فهو يحظىٰ بقدسية عالية، ومن الضروري مراعاة الاحترام والأدب بتمامهما حياله، ويجب علىٰ الجميع صيانة حرمته وشأنه، وعليه يتحتم أن يتم الانتقاد بطريقة تخلو من إخلال بقدسية الموقع الذي يتبوؤه الولي الفقيه.

٣ـ الملاحظة الثالثة التي يتعيّن التنبّه اليها حين توجيه النقد للولي الفقيه؛ هي مراقبة العدوّ، فلابد أن يُنتقد القائد بطريقة ذكيةٍ كي لا يساء استغلاله من قبل الأعداء، ومن هنا تأتي ضرورة مراعاة هذه الملاحظات عند توجيه النقد للولي الفقيه.

هنالك لجنة في مجلس الخبراء مهمتها الإشراف علىٰ نشاطات القائد، حيث تتولىٰ التحقيق في أعماله وإحاطته بالنتائج إن اقتضىٰ الأمر، وقد جرىٰ تشكيل هذه اللجنة في مجلس الخبراء باقتراحٍ من قائد الثورة شخصياً.

---

١. بحارالانوار: ٢٤٩/٧٨، الرواية ١٠٨، الباب ٢٣.

الطريقة المثلىٰ للانتقاد

لغرض مراعاة كافة البنود المتقدمة؛ يبدو أن أفضل طريقة للانتقاد تتمثل في تحرير رسالةٍ الىٰ الأمانة العامة في مجلس الخبراء، تتضمن بياناً للامور الضرورية؛ أما توجيه الانتقاد لسائر مسؤولي النظام ـ السلطة التشريعية، التنفيذية والقضائية ـ فقد أشارت اليه المادة ٩٠ من الدستور الإسلامي «من كانت لديه شكوىٰ تتعلّق بطبيعة عمل مجلس الشورىٰ، أو السلطة التنفيذية أو القضائية، فبإمكانه تقديم شكواه خطيّاً الىٰ مجلس الشورىٰ الإسلامي، المكلّف بدوره بالتحقيق حول هذه الشكاوىٰ والرد عليها...»، ويُلاحظ أن الرجوع الىٰ المجلس اعتُبر اسلوباً مناسباً للبثّ في الشكوىٰ التي هي بمثابة نمطٍ من الانتقاد الموجّه للمراكز العليا، والعمل بهذا القانون ذي الضمانة التنفيذية من شأنه صيانة حرمة المؤسسات المذكورة. واستناداً للمادة ١١٣ من الدستور يعتبر القائد أعلىٰ مسؤولٍ رسمي في البلاد، لذلك من الأَولىٰ مراعاة هذه الامور حياله.

جدير ذكره أنه ينبغي أن لا نطمع بالرد إيجازاً أو تفصيلاً علىٰ كافة الإيرادات والانتقادات التي نوجهها، وذلك لدوام تعذّر بيان الدوافع التي تقف وراء النشاطات والاجراءات السياسية للملأ العام، بسبب التعقيد الذي يكتنف القضايا السياسية والقرارات المهمّة علىٰ الصعيد الاجتماعي، وكذلك إمكانية استغلال العدوّ لما سيجري افشاؤه، ولكن من المسلَّم به أن الآراء والانتقادات والمقترحات البنّاءة ستكون موضع اهتمام، وسيحيط الولي الفقيه علماً بالضروري منها.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: لِم لا تكون ولاية الفقيه دورية علىٰ غرار رئاسة الجمهورية كي نـحول دون الأضرار الناجمة عن تمركز القدرة بيد شخصٍ واحدٍ؟

جوابه: هنالك عدة ملاحظات من الضروري تناولها بالبحث وكما يلي:

نقطة الثبات في النظام السياسي

١ـ من الضروري وجود نقطة ثبات في النظام السياسي.

يُجمع فلاسفة السياسة علىٰ أنه إذا أمكن لأيّ بلد التخلص من سلبيات نـقطة الثبات، فسوف يكون ذلك راجحاً ومتعيّنا له. واستناداً الىٰ ذلك فـإن الكـثير مـن البلدان يسودها نمطٌ من الحكم الملكي، أو الرئـاسي المـؤبد، أو الامـبراطـوري، بالإضافة الىٰ السلطات الثلاث. والملفت للنظر أن بعض هذه الدول من قبيل انجلترا يعد مهداً للديمقراطية الحديثة والتطور الصناعي، ويستدل أنصار هذه النظرية علىٰ ذلك بحاجة بريطانيا العظمىٰ ـ التي كانت تحكم الكثير من بلدان العالم، وما تزال تحتفظ بمنافع مشتركة مع الكثير منها ـ الىٰ نقطة الثبات، التي تمثل في الواقع مظهراً للاقتدار والأمن الوطني.

الحدّ من سلبيات نقطة الثبات

٢ـ هل يمكن الحدّ من سلبيات نقطة الثبات؟

إن أهم فوائد الدورية هو التخلص من الفساد الذي ينجم عن استفحال الارتباك في السلطة؛ إن هي تمركزت بيد شخص واحدٍ مدة طويلة من الزمان.

وتتأتىٰ الإجابة علىٰ هذا اللبس عبر قليلٍ مـن التـحري فـي أصـل النـظرية، وللإيضاح نقول: إن من الشروط الواجب توفرها في القائد هي: العدالة والتـقوىٰ،

وقد أناط الدستور بمجلس الخبراء مهمة إحراز هذه المواصفات لدىٰ القائد في مرحلتي الكشف والتشخيص، «ابتداءً: القيادة» و«بقاءً: استمرار القيادة» ومَنْ فقد العدالة والتقوىٰ لن يُنتخب كولي فقيه أبداً، ولو كان القائد عادلاً تقياً ابتداءً، لكنه فقد عدالته أو تقواه خلال مسيرته، فإنه ينعزل عن هذا المنصب بشكل تلقائي وتقع علىٰ عاتق مجلس الخبراء مهمة الإعلان عن عزله؛ لأنه بذلك يكون قد فقد الولاية الالهية. يقول الإمام الراحل‌ﷺ: لو نطق الولي الفقيه بكلمةٍ واحدةٍ كذباً او انحرف بخطوة واحدة لم تعد له أية ولاية»[١].

٣ـ الملاحظة الثالثة التي ينبغي التطرق اليها هي دور الكاشفية الذي يؤديه الخبراء في الإفصاح عمَّن لديه الصلاحية لإدارة دفة المجتمع الإسلامي.

فتارة تتجلىٰ الدورية عبر الانتخاب المباشر، الذي يقوم به الشعب، واخرىٰ عبر مجلس الخبراء؛ وبما أن التساؤل حول الانتخاب المباشر من قبل الشعب يعد بحد ذاته سؤالاً مستقلاً، وله بالغ الأهمية، فقد جرىٰ، ولكن بعد تنويهنا لمسألة نقطة الثبات وفوائدها من وجهة نظر فلاسفة السياسة، وما لاحظنا من مقدمات ضرورية في وظائف الخبراء وإشرافهم علىٰ القائد، حريٌ القول بعدم ضرورة إجراء انتخابات دورية لاختيار القائد؛ لأن مهمة الخبراء هي الكشف عن مصداق القيادة.

الخبراء وتشخيص القائد

إن القضية لا تقتصر بأن يرشح نفرٌ أنفسهم فيضطر أعضاء مجلس الخبراء لانتقاء الأصلح من بينهم؛ وإنما المرشحون لتبوئ منصب القيادة في المرحلة الاولىٰ هم علماء الإسلام كافة، ممن تتوفر لديهم الصلاحية؛ ومهمة الخبراء الانتقاء ـ هي مهمة تمتد لتشمل المجتمع الإسلامي بأسره، ولا تقتصر علىٰ فئة قليلة معيّنة ـ وهذا مصدر الأهمية في كشفهم ـ اي تشخيصهم ـ وحيثما توصّل الخبراء، واستناداً الىٰ

١. صحيفة النور: ج ١١، ص ١٢٢ المقابلة التي أجراها البروفسور حامد الغار مع الإمام الخمينيﷺ.

أي دليل منطقي بأن القائد فقد الشروط الضرورية للقيادة، أو برز في زمانه مَنْ هو أقوىٰ وأصلح منه؛ فإن القائد ينعزل تلقائيا عن منصبه، وعلىٰ الخبراء التصريح بعزله، والاستبدال به فقيهاً آخر، وفي مثل هذه الحالة لا يستلزم إجراء انتخابات بين فترة واخرىٰ؛ فكلنا يعلم حجم المستلزمات التي يتطلبها إجراء الانتخابات وما يعقبها من إفرازات علىٰ الصعيد الاجتماعي؛ أضف الىٰ ذلك عدم انسجامها مع اقتدار القيادة وكونها نقطة ثبات في المجتمع.

وتتجلىٰ أهمية هذه المسألة حينما يتربع علىٰ مسند الولاية فقيه كفوء وجدير؛ كآية الله الخامنئي، ويتصدىٰ لإدارة الامور ويعمل بنحو يقرّ معه الصديق والعدو بكفاءته وجدارته، والتصريح بذلك علناً في بعض الأحيان؛ في مثل هذه الظروف حيث تغدو محورية هكذا فقيه نقطة قوة للنظام؛ يتعين علىٰ الجميع عرفان قدره والاجتهاد في اتباعه.

وفي الختام فلا بأس من الانتباه الىٰ أن نظرية دورية القيادة أو الرئاسة؛ إنما طُرحت بسبب ما يعانيه الكثير من المرشحين من آفات أخلاقية وحقوقية، ففي كل يوم نشهد استدعاء رؤساء جمهورية أو رؤساء وزارات وغيرهم من ذوي المناصب العليا في دول العالم الىٰ المحاكم، وبطبيعة الحال كلما تقلصت فترة تصدي أمثال هؤلاء للحكم تضاءل احتمال استغلالهم له، ولكن في النظام الذي يتمتع القائد فيه بأعلىٰ مراتب التقوىٰ والعدالة، ويحلّ بعد المعصوم في المرتبة فلا مجال لمثل هذا الوهم.

الآن وبعد مضي عقدين من الزمن علىٰ ممارسة أمثال هؤلاء للحكم في ايران؛ لم تُلمس أدنىٰ نقطة ضعف في حياة الإمام الراحل، أو سماحة قائد الثورة الإسلامية، ولو وُجد من قبيل ذلك لبادَر أعداء الإسلام والثورة الىٰ تضخيم حجمه، وشهّروا به في وسائل الإعلام آلاف المرات.

* * * * *

سؤال: إذا كان نظام ولاية الفقيه هو الأفضل، فلماذا لم تعالج بعض المشاكل في مجتمعنا ولم نحقق المجتمع المتقدم؟

جوابه: هذا التساؤل يثار أيضاً بحق حكومة أميرالمؤمنين عليه السلام المعصوم والمصرّح به ـ استناداً لما نعتقد به ـ بولايته على الأمة[1] وصنويته للنبي الاكرم صلى الله عليه وآله[2].

تأسيساً على هذا ليس ثمة شك أو شبهة بين أوساط الفرق الإسلامية على اختلافها بشأن حقانية حكومة الامام علي عليه السلام وشرعيتها؛ وقد عدَّ القرآن الكريم إبلاغ ولايته عليه السلام من قبل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إكمالاً للدين وإتماماً للنعمة ورضىً من الله بالدين الإسلامي[3]، وبالرغم من كل ما تقدّم فإن نظرة إجمالية لتاريخ السنوات الخمس من حكم مولى المتقين، والظروف الاجتماعية التي كانت سائدة يومذاك، تُنبئنا عن مستوى النجاح الذي حقّقه عليه السلام لإقامة المجتمع النموذجي.

لقد أسهمت الحروب الداخلية من قبيل صفّين والجمل والنهروان، وتهديدات الأعداء من الخارج، والشحّة في القوى الإنسانية المقتدرة المخلصة، وكثرة المشاكل وسراية البدع والسنن الفاسدة والأمراض الاجتماعية المزمنة، والتغيير الذي طال تركيبة النظام القِيَمي، كلها ساهمت في التمهيد لهذا الوضع.

في تلك الأثناء كان علي عليه السلام أصلح الناس للحكم، والإمساك بزمام الأمة الإسلامية في تلك الظروف التي كانت سائدة يومذاك، وهذه الصعوبات ليس من شأنها إثارة أيّ شك في أصل شرعية ولايته عليه السلام.

---

١. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» المائدة: ٥٥.
٢. جرى بيان هذه القضية في آية المباهلة (آل عمران: ٦١).
٣. وهو مفاد الآية الثالثة في سورة المائدة.

إشارة لبعض المشاكل التي يعاني منها النظام

واليوم يبرز الكثير من المشاكل التي يعاني منها نظام الجمهورية الإسلامية. منها ـ مثلاً ـ المشاكل الاقتصادية الناجمة عن عوامل شتىٰ، وإصدار الحكم علىٰ مدىٰ نجاح النظام الإسلامي يتوقف علىٰ دراسة تلك العوامل. وللإيضاح نقول: إن تضاعف النمو السكاني في إيران الىٰ مستوىٰ الضعفين منذ انتصار الثورة حتىٰ يومنا هذا؛ وارتفاع الأسعار عالمياً بما يتناسب مع التضخم العالمي، في حين هبطت أسعار النفط، الذي يعتبر أهم مصادر الدخل الىٰ أقل من الثلث، منذ عام ١٣٥٧ هـ ش وحتىٰ الآن؛ بالإضافة الىٰ التغير الكبير الذي طرأ علىٰ ثقافة الاستهلاك في المجتمع، واضطراد مستوىٰ الطموحات بنحوٍ ملفتٍ للنظر؛ المقاطعة الاقتصادية والحرب والدمار الواسع الذي فُرض علىٰ بلادنا بسبب تمسكنا بالقيم الإسلامية؛ والحوادث الطبيعية الجمّة... الخ، كل ذلك كان له الدور في ظهور هذه المشاكل.

وكذا الحال بالنسبة للأزمات الثقافية، فلقد كان الكثير من علماء الإسلام والمربّين الدينيين، إما يخوضون معترك الجهاد، أو يقبعون في معتقلات النظام الطاغوتي قبل انتصار الثورة، وانشغالهم بالأعمال التنفيذية بعد انتصار الثورة لشدة حاجة النظام اليهم، وكذلك استشهاد طائفة من أفضل مَنْ ترعرعوا في كنف الشريعة الإسلامية أثناء الأحداث التي طرأت في بداية انتصار الثورة علىٰ ايدي الخونة من أعداء الإسلام، منهم علىٰ سبيل المثال الشهداء بهشتي ومطهري وباهنر ورجائي وشهداء المحراب... الخ الذين كان كل واحدٍ منهم يعدّ ثروة لا تضاهىٰ بالنسبة للنظام والإسلام.

أضف الىٰ ذلك التأثير العميق الذي خلّفه تدخّل الأعداء في إشاعة جوٍّ ثقافي مسمومٍ، أمام جيل الشباب وفي افتعال المشاكل الثقافية.

وبالرغم من ذلك كلّه فقد كان النظام الإسلامي مدعاة رفعة وعزة لإيران علىٰ المستوىٰ العالمي، وشموخ للأمة الإسلامية بوجه الطواغيت والمستكبرين في

العالم؛ فهو الذي حفَّز المسلمين للاتحاد والتحرك، والحركات الإسلامية التي انبثقت في البوسنة والهرسك والشيشان والجزائر ولبنان ومصر وتونس والسودان بل وحتىٰ في بلدان أوربا الغربية وامريكا؛ مستلهمةً من النهضة الدينية والإلهية التي قام بها الشعب الإيراني؛ إنما تعدّ من بركات التوجه نحو دين الله وولايته.

ليس هنالك من يدّعي تطبيق القوانين الإسلامية برمّتها في البلاد بعد انتصار الثورة، بل ـ وكما صرّح بذلك قائد الثورة ـ أمامنا طريق طويل لتطبيق ما رسمه الدين للمجتمع؛ وهذه المشكلات والمصاعب ليس من شأنها التشكيك بشرعية النظام.

* * * * *

سؤال: لماذا تعتقدون بقدسية الولي الفقيه بالرغم من عدم عصمته؟

جوابه: القداسة هي المحبّة المقترنة بالاحترام الشديد، فالمرء ونظراً لما يلمسه من كمالٍ لدىٰ شخصٍ معيّنٍ فإنه يكنُّ له المحبة ويوليه احتراماً خاصاً، ونظراً لعدم تساوي الناس بالكمالات، لذلك فإن من كان متميزاً واستثنائياً في حيازته للكمالات هو الذي يحظىٰ بالمزيد من المحبة والاحترام.

والقداسة شأنها كالمحبة تسري بشكل طبيعي، من الشخص المحبوب الىٰ سائر الامور المنسوبة له، بنحو لو أننا أحببنا شخصاً فإننا سنحبّ ذويه واقاربه أيضاً، فلو أننا ـ على سبيل المثال ـ أحببنا الاستاذ فإننا نحب أبناءه بل وحتىٰ لوازمه الشخصية أيضاً؛ لذا فإن شعبنا يكنّ المحبة لأُسرة الإمام﴾ وداره ولحسينيته ومرقده، ويُبدي عشقه لها.

القداسة روح الدين

إن القداسة هي التي تؤلف روح الدين الىٰ الحد الذي تؤكد الأديان السماوية بأجمعها علىٰ تجليل الله سبحانه وما يُنسب اليه، وحتىٰ الأديان الضالة تقدّس الأصنام والأرباب، وما بحوزتنا من روايات يؤكد علىٰ هذا الأمر «هل الإيمان الاّ الحب»[1] بناءً علىٰ هذا فإن أعلىٰ مرتبة من القداسة في الإسلام إنما هي لله تبارك وتعالىٰ، ويليها في المراتب اللاحقة من كان أكثر قرباً منه وارتباطاً به. ونظراً لأن الله سبحانه له الوجود المطلق والكمال المطلق... الخ فإن له الكبرياء الذي لا يضاهيه فيه أحد، ومن الطبيعي أن يكون الأكثر محبوبية من غيره الىٰ الحد الذي يجب السجود أمامه، وتمريغ الجباه بالتراب من أجله، وهذا السجود إنما يأتي بسبب تلك القداسة.

---

١. الكافي: ١٢٥/٢، الرواية ٥.

ويأتي النبي الأكرمﷺ بالمرتبة اللاحقة حيث يتمتع بالمزيد من القداسة والاحترام لشدة ارتباطه بالله سبحانه الىٰ المستوىٰ الذي يصلّي الله بنفسه عليه ويدعو المؤمنين للصلاة عليه ايضاً،[1] فيما يحرّم الشرع المقدس مسَّ اسمهﷺ دون وضوء.

وهذه القداسة تسري من الله سبحانه الىٰ النبيﷺ وخلفائه وهم الائمة المعصومون المنصوبون من قبل الله تعالىٰ، فتقبيل أضرحة الأئمةعليهم السلام وزيارة مراقدهم إنما مصدرها تلك القداسة.

وفي المراتب التالية لمراتب الأئمةعليهم السلام تسري هذه القداسة لمن انتسب اليهم بأي نحوٍ كان، من قبيل السادة والمراجع وعلماء الدين؛ وبالرغم من ذم الإسلام لتقبيل اليد والخضوع المفرط لغير الله، لكن ذلك قد استثني في حالات خاصة منها: «أنه مَنْ أُريد به رسول الله»[2]؛ أي أن هذا الشخص له من العظمة بحيث تُقبَّل يده بدلاً عن رسول اللهﷺ، والولي الفقيه بالرغم من عدم عصمته إلّا أنه يتمتع بدرجات من هذه القداسة، بسبب انتسابه للإمام المعصومعليه السلام ونيابته له، وهل لأحد أن يحب الله ولا يحب رسوله؟ أوَ يصح أن يحب المرء رسول الله ولا يحب خلفاءه ـ الأئمة ـ؟ وهل بالوسع إبداء الحب للإمام المعصومعليه السلام دون محبة نائبه؟

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

---

١. مفاد الآية ٥٦ من سورة الأحزاب.

٢. بحارالانوار: ٢٦: الباب ٢٦، الرواية ٢٥.

سؤال: ما الأثر الذي تتركه قداسة الولي الفقيه أو المرجع الديني في المجتمع؟

جوابه: من خلال هذه القداسة حُفظ كيان الشيعة ووجودهم في عصر الغيبة، فالناس ـ وعلى مر التاريخ ـ كانوا يكنّون احتراماً خاصاً لمراجعهم، وطالما ارعبت هذه القداسة الأعداء لذلك، فقد كانوا يرهبون ما يصدّره المرجع الديني من فتاوىٰ تخص الجهاد؛ فلابد والحالة هذه من تحري التأثير الذي يتركه حكم الجهاد الصادر عن مرجع طاعن في السن!

ونظراً لما يتمتع به الولي الفقيه من قدسيةٍ خاصةٍ وأن الناس يعتبرونه نائباً لإمام الزمان، وهم علىٰ استعداد للتضحية بأرواحهم وأموالهم وكيانهم، فإن الفتوىٰ التاريخية التي أصدرها الميرزا الشيرازي الكبير في تحريم التنباك هي التي هزمت الاستعمار البريطاني العجوز وأنقذت إيران من أزمتها.

وفي وقتنا الراهن أيضاً كنا جميعاً مشهوداً علىٰ طبيعة قيادة الإمام الخميني لثورة اقتلعت جذور حكومة دامت ٢٥٠٠ سنة، وأقامت محلّها نظام الجمهورية الإسلامية؛ فمن ذا الذي يكون علىٰ استعداد لتلقّي رصاص جلاوزة الشاه لولا القدسية التي تتمتع بها المرجعية؟ ولولا اعتبار الأمة حُكم الإمام هو حكم الله وإمام العصر (عج)؛ فَمَنِ الذي سيكون مستعداً لينفض يديه من لذائذ الدنيا، ويُمضي أيامه ولياليه في الجبهات، أو يضحي بخيرة أعزائه في سبيل الله؟! هاهنا يمكن إدراك مغزىٰ محاولات أعداء الإسلام في تجريد الولي الفقيه والمرجعية عن القداسة!

القداسة ضمان لبقاء النظام

لقد أثبتت التجربة أن المرجعية والولاية كانت علىٰ الدوام مصدر أمل للمسلمين الشيعة في زمان الغيبة، فلطالما أنقذت المرجعية المجتمع في كل مرة من الأخطار الحتمية التي تحدق به.

الآن وبعد دراسات نفسية؛ أدرك أعداء الإسلام جيداً السر في وحدة الأمة وصمود النظام الإسلامي، لقد أدرك هؤلاء أن ما تحتفظ به الأمة من قدسية للقيادة والولاية هي التي حفظت النظام والثورة، فكرّسوا جهودهم وشحذوا هممهم مستهدفين تحطيم هذه القداسة، ليوحوا بذلك أن القائد أو المرجع علىٰ مستوىٰ غيره من المسؤولين، أو حتىٰ العاديين من الناس، فهم يوحون بإمكانية انتقاد الولي الفقيه، كما هو الحال في توجيه النقد للوزير أو النائب أو أيٍّ شخصية في الجهاز القضائي!

إننا ـ بطبيعة الحال ـ نعتقد بجواز انتقاد الولي الفقيه، ولكن بالاسلوب الصائب، الذي يعبر عن الدعوة للخير والحرص.

علىٰ أية حالٍ؛ فإذا ما تضعضعت قدسية الإمام؛ لم يعد هنالك من يرىٰ أمره مطاعاً، والعمل بأوامره واجباً شرعياً، والقتل في هذا السبيل شهادة، وهنا يكون العدو قد بلغ اهدافه؛ لأنه لم يبقَ أمامه من يُحبط المؤامرات، وينقذ البلاد بفتواه خلال الأزمات.

لنتأمل قليلاً، ولنرَ لصالح مَنْ يَكون انتهاك هذه القدسية؟ وما الذي يصبو اليه مثيرو هذه الشبهات؟!

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الفصل الرابع

مجلس خبراء القيادة

سؤال: هل ان انتخابات رئاسة الجمهورية ومجلس الشورىٰ الإسلامي ـ باعتبار اجرائها وفق تصويت الشعب المباشر ـ أكثر أهمية واعتباراً؟

جوابه: للإجابة عن هذا التساؤل ينبغي التطرق لمناط الأهمية والاعتبار، الذي تتميز به المؤسسات والأشخاص في ظل النظام السياسي في الإسلام.

إن معيار الاعتبار والشرعية في النظام السياسي في الإسلام هو الانتساب الىٰ الله سبحانه؛ وهذا الانتساب إنما يتحقق في عصر الغيبة بتأييد وإمضاء الولي الفقيه؛ من هنا فإن تساوىٰ ميزان من يتم انتخابهم في الانتساب الىٰ الله تساوَوا في الاعتبار والشأن.

إذا كان المراد من السؤال أفضلية الانتخاب المباشر لانتخاب الأصلح، وإحراز المزيد من الاطمئنان في سلامة تشخيصه؛ فلا صحة لهذا التصور؛ لأن الانتخاب غير المباشر أكثر أماناً، فيما يتعلق بانتخاب القائد علىٰ أقل تقدير، حيث تصوّت الأمة لصالحه وتنتخبه عن طريق طائفة من الفقهاء ـ الخبراء ـ المتميزين بفقاهتهم ومعرفتهم بالصالحين من الناس، وهذا الانتخاب يفوق الانتخاب المباشر دقّة واطمئناناً.

المنهج العقلائي في معرفة ذي الاختصاص

حينما يقدم الناس علىٰ اتخاذ قرار بشأن أمر مهم علىٰ صعيد حياتهم اليومية أو المبادرة لانتخاب ما؛ فإنهم ـ وللمزيد من الاطمئنان حول صلاحية مَنْ يقع عليه الاختيار ـ يتخذون وسطاء يستشيرونهم بشأن هذا الانتخاب، لاسيما إذا ما أرادوا انتخاب المتخصص الأفضل.

وفي نظام الجمهورية الإسلامية حيث الهدف فيه إدارة المجتمع في ضوء القوانين

الإسلامية؛ فإن إسلامية النظام إنما يتم ضمانها من خلال الولي الفقيه وحسب، والطريق المعقول الموثوق به لانتخاب أفضل فقيه يتحلىٰ بمواصفات القيادة هو الانتخاب عبر الفقهاء العارفين بالفقهاء.

مما لا شك فيه أن اختيار أفضل القضاة إنما يتيسّر من قبل القضاة؛ وكذا بالنسبة لأساتذة الجامعة؛ إذ بمقدورهم تشخيص أفضل الأساتذه، كما أننا لا نستفسر من عامة الناس لاختيار أفضل متخصص في جراحة القلب، بل أننا نعتبر السؤال من المتخصصين أفضل سبل الانتخاب؛ فتشخيص المتخصصين أكثر واقعية وهو الأجدر بالثقة. بناءً علىٰ هذا ـ وللمزيد من الاطمئنان لإحراز صلاحية القائد ـ فإن انتخابه من قبل الخبراء يتميز باعتبار مضاعف؛ بالإضافة الىٰ أن الفقهاء الأعضاء في مجلس الخبراء قليلاً مايتأثرون بالدعايات والاشاعات، وبالتالي فإنهم يكشفون عن الولي الفقيه في ظل جوٍّ من الهدوء، ومن ثم يعلنون عنه أمام الملأ.

* * * * *

سؤال: ورد في الدستور: القائد هو الذي يعيِّن أعضاء مجلس صيانة الدستور، الذين يبتّون بصلاحية المرشحين لمجلس الخبراء، وعليه فإن تعيين القائد إنما يجري من قبل القائد، ولكن بالواسطة وهذا نوع من الدور!

جوابه: هذا الإشكال يرد بشكل وبآخر بشأن الأنظمة السائدة في العالم جميعاً، وقد أثاره فلاسفة السياسة في الأنظمة الديمقراطية؛ فهم يقولون: إن أردتم إقامة نظام ديمقراطي؛ فإن ذلك يستلزم إجراء انتخابات، تقوم علىٰ أساس بعض المقررات، أي لا سبيل سوىٰ الانتخابات! وإذا ما أردتم للانتخابات أن تجري وفقاً للأصول الديمقراطية؛ فلابد من مجموعة تقيم هذه الانتخابات، استناداً لمقررات معينة، في وقتٍ لم تحرز أية مؤسسة أو حكومة الاعتبار بعد! وأي جهة تتولىٰ هذا العمل لا اعتبار لها؛ وتكون هذه الانتخابات فاقدة للاعتبار علىٰ أية مقررات أُقيمت؛ لأن شرعية الدولة والحكومة إنما تُكتسب ـ في ضوء القواعد الديمقراطية ـ من تصويت الشعب.

ومن الطريف أن تعرفوا أن سويسرا ـ التي تعدّ مهداً للديمقراطية، وتدار وفق نظام اتحادي، وهي مقسّمة الىٰ ٢٤ ولاية ـ لم يكن وحتىٰ عهدٍ قريب يُسمح للنساء في بعض ولاياتها بالتصويت، وقد تقرر مؤخراً إستفتاء الرجال حول مشاركة النساء في الانتخابات، وهل يُسمح لهنَّ بالتصويت أم لا؟ والسؤال هو: من أين اكتسب الرجال هذا الحق في إبداء الرأي بشأن السماع للنساء بالتصويت؟

إن واضعي النظام الديمقراطي يرون أن هذه الإشكالات واردة منطقياً، لكنهم يصرّحون بأن لا مناص أمامهم، ولا يعرفون سبيلاً أفضل من ذلك. وتأسيساً علىٰ ذلك ليس ثمة سبيل لعلاج إشكالية «الدور» في الأنظمة الديمقراطية، إذ ليس لأي جهة إقامة الانتخابات ما لم يصوِّت الشعب، ولا شرعية لأي مسؤول ما لم تُجرَ الانتخابات! وهذه هي إشكالية الأنظمة الديمقراطية.

إشكالية الدور في خبراء القيادة

ها هم اولاء الآن يثيرون هذا الإشكال حول انتخابات مجلس الخبراء ويقولون: إن مجلس صيانة الدستور هو الذي يؤيد صلاحية المرشحين لمجلس الخبراء؛ والقائد هو الذي يعيّن أعضاء مجلس صيانة الدستور، وإذا ما جرىٰ انتخاب القائد من قبل الخبراء؛ فذلك مما يستلزم الدَور بالواسطة.

بيد أن هذا الإشكال لا يطال النظام الإسلامي إذ أن الإمام الراحل‏ﷺ ـ ونظراً لما يتمتع بها من صلاحيات شرعية ـ كان قد عيَّن حكومة مؤقتة تتولىٰ إجراء الانتخابات.

إن حجية كلمة القائد في النظام الإسلامي ليست مرتهنة بالتصويت الشعبي، وليس اعتبار وشرعية النظام والقائد منبثقة وناشئة عن رأي الخبراء؛ لأنهم لا يضفون علىٰ القائد منصب الولاية وإنما مهمتهم تنحصر في تشخيص مَنْ هو مصداق للولاية الإلهية، وسبق للأئمة الأطهار‏عليهم السلام بيان مواصفاته؛ فالخبراء مكلّفون بتعريف الأُمة بمن يراه الإمام المعصوم‏عليه السلام جديراً للولاية والقيادة، علىٰ غرار تشخيص مرجع التقليد، حيث يشهد اثنان من ذوي الخبرة علىٰ أعلمية مرجع التقليد، فواضحٌ هنا أن الشهود لا يمنحون المرجع الأعلمية، بل الأعلمية حقيقة تستمد حجيتها من الله سبحانه، والشهود إنما يشخصونها ويكشفون عنها.

وعلىٰ صعيد الكشف عن صلاحية الخبراء؛ فإن مجلس صيانة الدستور لا يضفي الخبروية علىٰ المرشحين كما في الخبراء؛ حيث لا يمنحون الولاية للولي الفقيه. وإنما يكشفون عن أهلية الفرد، وتأسيساً علىٰ هذا فإن اعتبار القائد إنما يتأتى عبر كفاءته ومن التنصيب الإلهي، ونضيف أيضاً: إن سائر الشؤون والمناصب تكتسب اعتبارها من خلال حجية القائد. إذن هذا الإشكال لا يطال النظام الإسلامي؛ لأن اعتبار منصب الولاية مصدره هو الله سبحانه وتعالىٰ.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: ما الضرورة في أن يكون أعضاء مجلس الخبراء من الفقهاء؟

جوابه: بما أن نظامنا جمهوريٌّ إسلاميٌّ، وقد ارتضيناه انطلاقاً من القيم الاسلامية، وبالرغم من أن شكل الحكومة جمهوريٌ بيد أن مضمونه يُفترض أن يكون إسلامياً؛ ولغرض بلوغ هذا الهدف يجب أن يقف علىٰ رأس هذا النظام مَنْ يفوق غيره معرفةً بأُسس الإسلام وطريقة تنفيذها، وتلك هي ولاية الفقيه التي تضمن إسلامية النظام.

أفضل الطرق للكشف عن المتخصص

نظراً الىٰ أن المهمة الأساسية لمجلس الخبراء هي تشخيص مَنْ هو جدير للتصدي لمنصب الولاية؛ يتضح أن أكثر السبل عقلانية وإنصافاً هو أن يكون أعضاء مجلس الخبراء ممن لهم باع في الفقاهة؛ فلو سُئلنا ـ مثلاً ـ عن أفضل القضاة في إيران، فمنَ المسلَّم به أن نقصد القضاة للحصول علىٰ الجواب الشافي، أي أن الإجابة علىٰ هذا التساؤل لا تتيسر لأيٍّ كان،إنما لمن كانوا متضلّعين في هذا الفرع فقط، فهم وحدهم القادرون علىٰ تحديد أفضل القضاة. وكذا لو سُئلنا عن أفضل أستاذ جامعي في ايّ فرع من الفروع؛ فلابد والحالة هذه من استحصال الإجابة من أساتذة الجامعات؛ فالقادرون علىٰ تشخيص الأصلح للتصدي لمنصب ولاية الفقيه هم من نالوا نصيباً من شروط ذلك المنصب، ويتحلون بمزاياه ولو بدرجات أدنىٰ، لأن الفقاهة أهم مواصفات الولي الفقيه ـ لان ما ورد في الدستور الإسلامي هي ولاية «الفقيه» ـ فلابد من أن يكون أعضاء مجلس الخبراء فقهاء، لهم الأهلية للنهوض بهذه المهمة؛ وإذا التزمنا الإنصاف في الحكم؛ سندرك أن هذا الطريق هو الأفضل والأكثر عقلائية لتعيين الولي الفقيه. ولقد كان انتخاب قائد الثورة الإسلامية بعد رحيل الإمام نموذجاً رائعاً لصواب عمل مجلس الخبراء المنبثق عن التضلع بالفقاهة، ومعرفة مَنْ

كان جديراً بالقيادة، فلو حاول عموم الشعب في خضم تلك الظروف اختيار من هو صالحٌ للقيادة؛ لما تيسر له ذلك؛ غير أن الخبراء أدركوا النتيجة الحاسمة خلال سويعات، وبالإضافة لإحراز أعضاء مجلس الخبراء لمسند الفقاهة فهم يتحلون أيضاً بمراتب عليا من التقوىٰ ويتخذون قراراتهم من خلال معرفة مسبقة بالأشخاص، من هنا يتضاءل كثيراً احتمال تأثرهم بالدعايات والإشاعات.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: لماذا ينتخب أعضاء مجلس الخبراء من الفقهاء فقط، ولا مجال أمام سائر المتخصصين والمفكرين لدخول هذا المجلس؟

جوابه: للإيضاح نقول: ثمة تساؤل أو شبهة أخذت تثار مؤخراً بصورة جادّة ومفادها: أن الدستور الاسلامي حدَّد للولي الفقيه شروطاً يمكن تلخيصها في ثلاث نقاط هي: الفقاهة، العدالة، الإدارة والتدبير، أي تشخيص مصالح المجتمع والقدرة علىٰ إدارتها. وحريٌ التنبّه الىٰ أن الفقهاء المنتخبين كخبراء لانتخاب القائد وتبعاً لمكانتهم العلمية هم القادرون علىٰ تشخيص بعض المواصفات؛ فبوسعهم تشخيص الأفقه، ومَنْ يتحلىٰ بأعلىٰ درجات الصلاحية علىٰ الصعيد الفقهي وحسب.

وعليه فمن الضروري انضمام آخرين الىٰ عدد الخبراء؛ ليمكنهم إحراز سائر الشروط من قبيل العدالة، والإدارة والتدبير والحنكة السياسية؛ وذلك بما يتميزون به من تخصصٍ ومكانة علمية، ومن هنا فإن الضرورة تستدعي اختيار الخبراء من المتخصصين في شتىٰ الحقول، وكلُّ فئة منهم تتولىٰ تشخيص جانب من مواصفات وشروط القائد. وللرد علىٰ هذه الشبهة ينبغي القول:

بالرغم من تحديد ثلاثة شروط بالنسبة للقائد إلاّ أنها: في الاعتبار ليست في عرض واحد بل أن أحدها يتميز بأهميته. ثانياً: يتعين علىٰ القائد إحراز حدّ النصاب في كلٍّ من هذه الشروط الثلاثة. وما علينا الآن سوىٰ أن نرىٰ الأفضل في الفقاهة والتقوىٰ وفي إدارة شؤون المجتمع من بين الحائزين علىٰ هذه الشروط، وفي أيٍّ منهم تتجسد هذه العناصر الثلاثة بشكل بارز؟

لو أننا ارتأينا وجوب تواجد المتخصصين في شتىٰ الحقول في مجلس الخبراء، وبادر هؤلاء ـ علىٰ افتراض فقدانهم صلاحية تشخيص كفاءة الولي الفقيه سياسياً ـ واختاروا فقيهاً يفتقر الىٰ الأهلية من الناحية السياسية قائلين: إن السيد «أ» هو

الأفقه، ونراه الأكثر جدارة ممن سواه، فيما يقول تكتل السياسيين: إننا ننتخب السيد «ب» لرجحان كفّته سياسياً علىٰ غيره؛ ويقول المقدّسون: خيارنا هو السيد «ج» لتفوقه بالتقوىٰ، فأية نتيجة ستتمخض عن ذلك يا ترىٰ؟

أما أن يبرز لدينا ثلاثة من القادة، أحدهم فقيه والآخر تقي والثالث مديرٌ، ولا شك في ان هؤلاء الثلاثة لا يحققون الغرض، وعليه فهذا افتراض باطلٌ، أو أن نرجّح أحد الثلاثة كأن نرجح فقيهاً ضعيفاً سياسياً وفاقداً للتقوىٰ ـ والعياذ بالله ـ أو بالعكس، وفي هذه الحالة يتم إهمال مصالح الإسلام والأمة الإسلامية. وهكذا نستنتج عدم إمكانية تقسيم مجلس الخبراء الىٰ ثلاث فئات من المتخصصين والخبراء، وكل فئة تنتخب شخصاً بما يتناسب واختصاصَها، بل لابد من أن يتحلىٰ خبراء القيادة بمرتبة من هذه الشروط الثلاثة، أي الحد المطلوب من الفقاهة والإحاطة بالمصالح الاجتماعية، وكذلك التقوىٰ؛ وذلك لما يتعين عليهم من انتخاب أحدهم للقيادة؛ فمن النادر أن يبادر الخبراء لانتخاب شخصٍ من خارج مجموعتهم.

إذن فتلك الشروط الثلاثة المتوفرة بأعلىٰ مستوياتها وكامل درجاتها في القائد؛ يجب أن تتوفر لدىٰ أعضاء مجلس الخبراء بمرتبة أدنىٰ، فلابد لهم أن يكونوا فقهاءَ عدولاً، ومحيطين بالسياسة وإدارة المجتمع، وتأسيساً علىٰ هذا فالسياسيون بلا فقاهة كالفقهاء الذين لا معرفة لهم بالسياسة، أو تعوزهم التقوىٰ من الأساس، ولا قدرة لهم علىٰ الإيفاء بأي دور في تشخيص القائد.

الخبراء يتمتعون بنسبة من شروط القيادة

إذن الذين تقع عليهم مهمة تعيين القائد لابد أن يتوفروا علىٰ نصيبٍ من مواصفات القيادة، ولابد من افتراض المستوىٰ المطلوب الذي يتيسر التقيد به عملياً، لا أن يكون افتراضاً مثالياً يتعذر تحققه، بل ربما لا يتفوق القائد علىٰ الآخرين بفقاهته

في بعض الحالات؛ لكنه يتفوق على من سواه بمجموع مزاياه من الفقاهة والعدالة والإدارة، ففي عهد الإمام الخمينيﷺ كان ثمة أُناسٌ يقلّدون غيره من المراجع، ولا يرونه الأعلم؛ لكنهم في نفس الوقت كانوا يرونه قائداً مفترض الطاعة، أي أنـهم أحرزوا شرط الفقاهة لدىٰ الأول علىٰ أقل تقدير، فيما أحـرزوا شـروط القـيادة بمجموعها من فقاهة وعدالة وإدارة واحاطة بمصالح المجتمع بـمرتبة أعـلىٰ لدىٰ الإمام، فإذا كان القائد هو الأفقه والأتقى والأفضل في الإدارة؛ فهو المرجّح عـلىٰ غيره، لكننا إذا افتقدنا مثل هذا الشخص، ولم يكن هنالك من يـتوفر عـلىٰ الحـد الأعلىٰ في واحدٍ من هذه الشروط؛ لكـنه يـتميز عـلىٰ مـن سـواه فـي مـجموع المواصفات الثلاث، فلابد أن يتصدىٰ هو للـقيادة، ويـجب أن يُـحرز فـي الذيـن ينتخبونه الحد المطلوب من الفقاهة، العدالة والادارة والاحاطة بالقضايا السياسية والاجتماعية، ووفق هذه الشروط يكون الحد الأدنى هو احرازهم رتبة الاجتهاد.

الإسلامية، أسمىٰ مقومات النظام

والملاحظة الاخرىٰ التي تقدمت الإشارة اليها في مستهل الإجابة على هذه الشبهة، ونتناولها الآن بالتفصيل هي: أن الشروط الثلاثة المذكورة ـ وكـما نـعتقد ـ ليست سواء في الأهمية، إذ أننا نؤمن بأن الإسلام هو العنصر الأساس الذي يقوِّم النظام، فالإدارة متوفرة في كافة البلدان، لا أن الرجل الأول في أيٍّ من البلدان الاخـرىٰ التي لا تخضع لنظام إسلامي يفتقر لميزة الإدارة.

إذن لسنا نمتاز علىٰ غيرنا في هذا المجال، بل ما يمتاز ويصطبغ به بلدنا ونظامنا خاصةً هو إسلاميته، أي أن إسلامية النظام هي التي تستحوذ علىٰ تأكيدنا أكثر من غيرها، والأكثر ضرورة مما سواه بالنسبة للقائد هو الفقاهة، ومن هنا يأتي قولنا: الولي الفقيه ولا نقول: الوليّ العادل، وإن كان علىٰ القائد أن يكون عادلاً أيضاً، ولا نقول: الولي السياسي بالرغم من وجوب تضلّعه بالسياسة. إذن فتأكيدنا علىٰ مفردة

الفقيه إنما منشؤه كون الإسلام هو العنصر الجوهري في النظام، والفقيه هو العالم بالإسلام.

وثمة شبهة تثار مفادها: إن الإسلام يضم علوماً متعددة وإنكم تقصدون بالفقيه «العالم بالإسلام» في حين إن المعنىٰ الاصطلاحي للفقاهة يفيد العلم بالأحكام الفرعية وبما أن الإسلام يتضمن علوم العقائد والكلام والفلسفة والتفسير والحديث والرجال؛ إذن لابد من تواجد مجموعة من الفلاسفة والمفسرين والمتكلمين في صفوف الخبراء أيضاً وكذا سائر المتخصصين في سائر فروع العلوم الإسلامية، وللإجابة على ذلك نقول:

إن ما له التأثير في تطبيق الأحكام الإسلامية هي الفقاهة؛ ففي الإسلام جوانب متعددة، منها ما يتعلق بالقضايا الباطنية والقلبية، وهي عبارة عن العقائد، ومنها ما يختص بالقضايا العائلية، وآخر له شأن بالمسائل العبادية والفردية، كالنجاسات والطهارات، أو كيفية أداء الصلاة؛ فلا ضرورة في أن يكون الولي الفقيه هو الأعلم في جميع هذه الحقول؛ بل الشرط هو اعلمية القائد علىٰ غيره في مجال الأحكام الاجتماعية والسياسية في الإسلام، ورسم السبيل لقيادة الأمة وإدارة المجتمع، وسائر المرافق في الإسلام لها أهميتها. والفقاهة بمعناها العام تشملها أيضاً، بيد أن ما يناسب الحكم والموضوع وله دخل فيه هو الأحكام الفقهية في الإسلام لاسيما ما يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية.

❋ ❋ ❋ ❋ ❋

«الجزء الثاني»

«ولايةُ الفقيه، خبراء القيادة (٢)»

المقدمة

لقد ناءت المجتمعات البشرية عبر ماضيها وحاضرها بما اثـقلت بـه الحكـومات المتغطرسة كاهل بني الانسان من قهر وصراع وسفك للدماء وظلم مريع؛ وخـلال مقاطع تاريخية وجيزة فقط استطاع الصالحون الرحماء من زمرة الانبياء والاولياء ادارة شؤون المجتمع وغمره بالصلاح والخير.

ان ولاية الفقيه هدية إلهية كبرىٰ للبشر تضع الفقه والعدالة بديلاً عـن الطـغيان والشر، وتعمل علىٰ تطبيق حاكمية الله في الارض، ففي ظلالها تحل العدالة والسداد محل الظلم والفساد، وتتبدل هواجس الانسان علىٰ اختلافها الى استقرار هنيء.

الكراس الذي بين ايديكم هو الجزء الثـاني مـن مـجموعة الأسـئلة والردود، ويتضمن طائفة اخرىٰ من الاسئلة التي طرحها طلبة الحوزة والجامعة علىٰ الاستاذ الفاضل سماحة آية الله مصباح اليزدي «مُدّ ظله» فيما يتعلق بولاية الفقيه، وأجوبته عليها، وقد تم جمعها بيد عدّة من المحققين بغية المزيد مـن الالمـام بـهذه الهـبة النفيسة.

إصدارات مؤسسة الامام الخميني ﵀ للتعليم والبحث

الفصل الأول

ولاية الفقيه

سؤال: ما هو ابسط واوضح دليل عقلي علىٰ ولاية الفقيه؟

جوابه: اصل التنزل التدريجي

بالامكان اثبات ولاية الفقيه بالاستناد الىٰ اصل عقلائي وهو: لو كان هنالك أمرٌ ينشده العقلاء ولكن اصبح من الصعب أو المتعذر تحققه لاسباب معينة، فـانهم لا يتخلون عنه كلياً، بل يبادرون الىٰ ما هو ادنىٰ منه مرتبة، وبعبارة اخرىٰ انهم يتخلون عن الاهم ويبادرون الىٰ المهم ويراعون الترتيب حتىٰ في القضايا الهـامّة. بـل ان ترتيب الامور علىٰ اهميتها انما جاء لغرض استبدال الأمر الذي هو فـي المـرتبة الثانية واحلاله محل الذي يأتي في المرتبة الاولىٰ إن تعذَّر أو اسـتعصىٰ لظـروف معينة، ونحن نطلق علىٰ هذا المبدأ العقلائي «التنزل التدريجي» وهو ما قبِلَه الاسلام أيضاً، ولدينا موارد كثيرة في الفقه طُبق فيها هذا الاصـل، ونكـتفي هـنا بـمثالين لايضاح الامر:

١ـ افترضوا ان شخصاً نوىٰ الصلاة، والمطلوب ان تـؤدىٰ الصـلاة فـي حـالة الوقوف ولكن اذا لم يكن الشخص قادراً علىٰ اداء الصلاة من وقوف بسبب المرض، فهل يتركها يا تُرىٰ؟ يقول الفقهاء باجمعهم: يصلي ما استطاع من الصلاة واقفاً وما لم يقدر عليه يصليه جالساً، وفي المرتبة اللاحقة إن لم يقدر علىٰ أداء الصلاة واقفاً فان الحكم الفقهي يتمثل في ان يؤديها جالساً، وان لم يستطع مـن جـلوس فـليؤدها مستلقياً.

٢ـ لو أوقفَ امرؤ شيئاً لغاية معينة كأن يوقف عوائد البستان لاضـاءة شـموع مرقد الامام المعصوم عليه السلام، وحيث لا وجود للشمع في الوقت الحاضر فماذا يفعلون بتلك العوائد؟ هل يصحّ القول بترك هذا المـال المـوقوف لانـتفاء مـورد الانـفاق الأولي؟ من المؤكد ليس كذلك، فلابد من انفاقه في اقرب الموارد للانارة من قبيل

ان ننفق موارد ذلك البستان لميزانية الكهرباء، لان الكهرباء هي اقرب الموارد للشمع، وهذا ما نسميه «التنزل التدريجي» وهو ما يُصطلح عليه مراعاة «الاهم فالمهمّ» أيضاً.

الفقيه العادل أقرب الناس للامام المعصوم

في ضوء النظام العقائدي في الاسلام تكون الحاكمية لله. وهو تعالىٰ لا يتدخل بشكل مباشر في ادارة الشؤون الاجتماعية للبشر وانما خوّل أمر الحكم للانبياء والائمة المعصومين، فما العمل يا تُرىٰ في حالة عدم حاكمية المعصوم المنصوب من قبل الله علىٰ شؤون المجتمع؟ أَيُمكن القول بان نتخلىٰ عن الحكومة في مثل هذه الحالة؟! مثل هذا الكلام ليس مقبولاً فلقد ثبت في محلّه ضرورة اصل الحكومة في كل مجتمع، ومن هنا نرىٰ ضرورة ولاية الفقيه استناداً لاصل «التنزل التدريجي» لان الفقيه الحائز علىٰ الشروط هو الذي يحلّ محل الامام المعصوم عليه السلام ويليه في المرتبة، وبطبيعة الحال شتّان ما بين المعصوم والفقيه العادل لكنه اقرب الناس وأشبههم به علىٰ صعيد الحكومة الظاهرية علىٰ الناس.

والنتيجة هي ان الله تعالىٰ هو الحاكم بالدرجة الاولىٰ ويليه رسول الله صلى الله عليه وآله ومن ثم الائمة المعصومون عليهم السلام حكاماً شرعيين، فهل هنالك مرتبة رابعة في الحكم؟

ينبغي القول: في ضوء ما يؤمن به الشيعة، يكون الولي الفقيه هو الذي يتبوء المرتبة الرابعة من الحكم في زمان غيبة الامام المعصوم وذلك لأن الفقيه الجامع للشروط هو الاقرب للامام المعصوم. ذلك لان الحاكم الاسلامي يتعين عليه احراز مواصفات من قبيل الاحاطة بالقوانين والاحكام الاسلامية، والالمام بالمصالح الاجتماعية، والمؤهّلات الاخلاقية التي تكفل الامانة ومراعاة المصلحة العامة، وهذه الشروط باكملها متوفرة لدىٰ المعصوم، لانه لا يرتكب أيّ مخالفة للقانون وذلك لعصمته، وهو العارف تماماً بالقوانين الشرعية ومصالح المجتمع لما يتمتع به

من علم غيبي، وعلىٰ الفقيه الجامع للشرائط التوفر علىٰ هذه المواصفات بدرجة أدنىٰ كي تكتسب حكومته الشرعية، أي يجب ان يتمتع بملكة الفقاهة والاجتهاد ليميز علىٰ الاخرين بمعرفة احكام الاسلام لاسيما في مجال القضايا السياسية والاجتماعية، ويجب ان يتحلىٰ كذلك بملكة التقوىٰ والعدالة لئلا يضحي بمصالح المجتمع من اجل المصلحة الشخصية والفئوية، وكذلك يجب ان يكون محيطاً بالاوضاع السياسية والاجتماعية والدولية لئلا يُفلح الشياطين في خداعه وحرفه عن جادة العدل والقسط.

* * * * *

سؤال: كيف يُمكن تفسير نظرية ولاية الفقيه لغير المسلمين؟

جوابه: كما هو واضح من السؤال فان من السهل توضيح ولايـة الفـقيه للـمسلمين المؤمنين بعقائد الاسلام وقيمه، ولكن اذا ما اردنا تفسير هذه النظرية لغير المسلمين، فان ذلك يختلف عن الحالة السابقة.

بعد انتصار الثورة اصبحت قضايا الثورة الاسلامية موضع اهتمام واسعٍ في وسائل الإعلام العالمية، ومما اختص به النظام الاسلامي هي ولاية الفقيه، وحيث ان الاعـداء قد ادركوا اهمية هذه القضية فقد بذلوا جهوداً كبيرة لتضليل الافكار ازاءها، وكل مَـنْ يتأمل قليلاً في كتاباتهم واقـوالهـم فـي هـذا المـجال يـجدها تـعج بـضروب التُـهم والاساءات.

وفي ضوء محاولات الاعداء لتشويه هذه القضية المهمّة من ناحية، ونظراً للرغبة الجادة لدىٰ الباحثين عن الحقيقة في البلدان غير الاسلامية للكشف عن هذا الامر المهم وفهمه من ناحية اخرىٰ، يتعين علىٰ المبلغين المسلمين تقديم تـفسير مـقنعٍ لنظرية ولاية الفقيه، وذلك بغية التصدي للدعايات المسمومة التي يـبثها الاعـداء، إرواء عطش التوّاقين للحقيقة أيضاً. وغايتنا هنا بيان تفسير مبسط لهذه النظرية.

شرط الاسلام

بوسعنا القول لكل انسان ـ مسلماً كان أم غير مسلمٍ ـ اننا أناسٌ نؤمن بدينٍ مُعينٍ، وهذا الدين يطرح امامنا مجموعة من العقائد والقيم، ونحن نـعتقد ان الاسـلام لا يطرح طائفة من العبادات فقط وانما هو دين شامل، له احكامه وقوانينه فيما يرتبط بالقضاء بين الناس، وكيفية التعامل مع المجرمين والمنحرفين، وانجاز المـعاملات، وطبيعة التعامل مع غير المسلمين، وآداب التعليم والتـعلّم. وبـناءً عـلىٰ هـذا مـن

الضروري لنا امتثال القوانين الدينية في كافة المجالات. والقوانين المعتبرة والمفروضة التطبيق هي التي تتصل بالمصادر الدينية سواء مباشرة أو بصورة غير مباشرة، فعلىٰ سبيل المثال لو اراد المسلم اضافة طعامٍ جديد الىٰ برنامجه الغذائي فلابد أولاً ان يتأكّد من حلّيته أو حرمته. فالمسلم الحقيقي مَنْ يلتزم بحكم الشرع وقانونه في كل عملٍ، وكلما تضاءل هذا الالتزام يكون قد ابتعد عن دائرة الاسلام الحقيقي بنفس ذلك المقدار.

مواصفات الولي الفقيه

١ـ بما انه يتعين علىٰ مَنْ يتزعم الحكومة ان يتميز عن الآخرين في محافظته علىٰ قوانينها ويسعى وراء تطبيقها تطبيقاً تاماً، فلابد ان يتوفر علىٰ معرفة تامة بالقوانين. وفي ظل النظام الاسلامي حيث إن اغلبية الامة تتبع القوانين الاسلامية، يجب علىٰ من يقف علىٰ رأس النظام ان يكون فقيهاً جامعاً للشروط، اي ان تصل معرفته بمصادر القانون الاسلامي الىٰ مستوىً يمكّنه من الاجتهاد بالقوانين والاحكام لا أن يكون عارفاً بالقوانين الاسلامية فقط، فلرُبما يكون غير المجتهد عارفاً بالقوانين، ولكن بما ان معرفته هذه جاءت عن طريق التقليد فلا يسعه ان يصبح حاكماً شرعياً.

٢ـ من ناحية اخرىٰ يجب ان يتحلىٰ الحاكم والزعيم الاسلامي بما يكفي من التقوىٰ لتثق المواطنون بافعاله وقراراته ويعلموا بان اية خيانة سوف لن تحصل اطلاقاً.

٣ـ يجب ان يتوفر الحاكم الاسلامي علىٰ قابلية ادارية عالية ـ وهذا الشرط ضروري بالطبع لكل حاكم اسلامي كان أم غير اسلامي ـ ليتسنىٰ له قيادة المجتمع باتجاه اهدافه المقدسة السامية.

ويبدو ان نظرية ولاية الفقيه تغدو نظرية مقبولة وسهلة في حالة القبول بالمقدمات الآنفة الذكر، بيدَ ان هنالك اناساً يتناولون بحث ولاية الفقيه دون بيان هذه المقدمات. فتكون النتيجة بقاء هذه النظرية يلفّها الغموض، أو انها تُصوَّر بصورٍ خاطئة.

* * * * *

سؤال: اذا كان الولي الفقيه ليس معصوماً فما المبرر في طاعته المطلقة؟

جوابه: من الواضح انه ليس هنالك في اوساط المؤمنين بولاية الفقيه من يقول بعصمة الولي الفقيه أو الادعاء بذلك؛ فالاعتقاد السائد بيننا هو عصمة الانبياء وفاطمة الزهراء والائمة المعصومين عليهم السلام.

والسؤال هنا: نظراً لفقدان الولي الفقيه للعصمة واحتمال وقوعه في الخطأ والسهو أيكون هذا الاحتمال مانعاً من طاعته؟

يبدو انه ليس هنالك مثل هذا التلازم، بحيث ينتج أن من لم يكن معصوما فلا تجب طاعته! واذا ما استقرأنا السيرة العملية للشيعة نجد انهم يقلّدون المراجع دون نقاشٍ ويعملون وفق فتاواهم في الوقت الذي لا يقول أحدٌ منهم بعصمة المراجع؛ بل انهم يتوصلون من خلال التغير في فتاوىٰ المرجع الىٰ انه لا يفتقد العصمة فحسب بل يقع في الخطأ أيضاً، لانه اما ان تكون فتواه السابقة خاطئة أو الجديدة، كما يتضح من خلال اختلاف المراجع في الفتاوىٰ وقوع بعضهم في الخطأ، وبالرغم من ذلك فليس هنالك مَنْ ينتابه الشك بوجوب تقليد المراجع. وهنا نطرح هذا السؤال: هل ان احتمال وقوع الولي الفقيه في الخطأ يستلزم عدم الطاعة له؟

ضرورة طاعة الحاكم هي أحد ركني الحكومة

لا شك في حاجة كل مجتمعٍ للحكومة، وقوام الحكومة بأمرين: احدهما حق الحاكمية، أي وجود من يمتلكون الحق باصدار الاوامر؛ والآخر ضرورة الطاعة وتنفيذ الاوامر، ولن تبرز الحكومة الىٰ عالم الوجود ان لم يتحقق كلاهما. فاذا كان احتمال وقوع الحاكم في الخطأ يسوّغ التمرد علىٰ اوامره، وهو احتمال ليس منتفياً أبداً؛ فانه لن تتحقق طاعة الحاكم بأي حالٍ من الاحوال؛ وذلك يعني عدم تحقق

احد ركني الحكم؛ اذن ستزول الحكومة.

لو امعنا النظر في سيرة العقلاء نجد انهم يوجبون الطاعة في بعض الحالات وإن كان مَنْ بيده الأمر ليس معصوماً، فلو ان قائداً عسكرياً أصدر أمراً لجنوده في ساحة الحرب ـ علىٰ سبيل المثال ـ فهل يستقيم أمر الحرب يا ترىٰ إن هم ارادوا عدم طاعته بناءً علىٰ احتمال ارتكابه الخطأ؟ وهل ستُنجز أية مبادرة أو خطوة مؤثرة؟ أو ليسَ حتمياً انهزام هذه الفئة؟ اذن؛ العصيان له من الاضرار ما لا يمكن مقارنتها مع الاضرار الناجمة عن طاعة الايعاز الخاطئ، وبعبارة اخرىٰ ان لطاعة القائد من المنافع ما لا يمكن قياسها الىٰ الضرر الطفيف الناجم عن امتثال أمرٍ خاطئ. كما هو الحال اذا ما راجعت طبيباً اخصائياً، ألا يُحتمل ارتكابه للخطأ في التشخيص؟ لكنك لا تنصرف عن مراجعة الطبيب بالرغم من قيام هذا الاحتمال.

ان عدم طاعة الحاكم تفضي الىٰ الفوضىٰ واختلال النظام في المجتمع، والضرر الناجم عن هذه الفوضىٰ يفوق كثيراً الضرر الذي يلحق بالمجتمع نتيجة الائتمار باوامر يُحتمل خطؤها.

والسيرة التي دأب عليها العقلاء في جميع هذه الحالات تتركز علىٰ اهمال الاحتمالات الضعيفة حين العمل، واذا ما تفحصنا المزايا المتوفرة في الولي الفقيه وعرفنا ان الحاكم الاسلامي يلجأ علىٰ الدوام الىٰ ذوي الخبرة والاختصاص لاستشارتهم في كل عمل يقوم به ومن ثم يتخذ القرار وان الامة مكلفة بعدم التواني عن ابداء الرأي السديد للحاكم الشرعي فان احتمال وقوعه في الخطأ يتضاءل كثيراً ولا يعود معقولاً عصياننا لأوامره.

الدافع وراء التشكيك في عصمة الولي الفقيه

حريٌ القول في الختام ان الاشكال بعدم العصمة انما يرد بشأن كل حاكم وزعيم في أية حكومة، ولكن اذا ما أثير هذا الاشكال فيما يخص نظام ولاية الفقيه دون سائر

الانظمة فان ذلك يدلنا علىٰ استشفاف ان غاية المثيرين لمثل هذه الشبهات هي انتهاك قدسية قائد النظام الاسلامي، لان قدسية القائد تمثل في الكثير من الحالات سداً منيعاً بوجه الاعداء، وعاملَ اجهاضٍ لمخططاتهم، فاذا ما تم فك الحصار عن مدينة آبادان بأمرٍ من الامام الراحلﷺ فلأنه لم يكن ليخطر ببال أيٍّ من المقاتلين ما اذا كان يجوز مخالفة أمرهﷺ أم لا؟

فنظراً لحالة الفشل التي واجهت الاعداء بسبب هذه القدسية ووجوب الطاعة تثار هذه الشبهات، اذن علينا الانتباه الىٰ ان هذه الشبهات لا تُطرح باجمعها من اجل الحصول علىٰ الاجابة، بل هنالك مآرب اخرىٰ تمثل الدافع وراء افتعال الشبهات.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: هل ان الولي الفقيه وكيل الأمة في ظل النظام الاسلامي؟ واذا كان الجواب بالايجاب فلماذا يُعبَّر عن الحكومة الاسلامية بـ«ولاية الفقيه» وليس «وكالة الفقيه»؟

جوابه: «الوكيل» انما تُطلق علىٰ مَنْ يوكل اليه عمل لينجزه نيابة عن الموكِّل، كما لو ان أحداً ـ مثلاً ـ انيطت به مسؤولية انجاز عملٍ ما لكنه لا يستطيع القيام بواجبه لمشغلةٍ أو مشكلة فيكلِّف غيره للقيام بالمهمة وبذلك فهو يوكّله؛ وكذلك مَنْ يتمتع بحق معينٍ من قبيل التوقيع أو استيفاء مبلغٍ من المال من المصرف أو كان ذا ملكيّة فبامكانه توكيل غيره لاستيفائه.

ما هي الوكالة وماذا تعني «وكالة الفقيه»؟

الوكالة عقد جائز وخاضع للفسخ، أي ان الموكِّل بوسعه عزل الوكيل متىٰ شاء. اذن الوكالة انما تُفترض حينما يكون الشخص ممتلكاً حق التصرف بالاصالة ليقوم عن طريق عقد الوكالة بتفويض الأمر لوكيله وتكون حدود صلاحيات الوكيل بنفس حدود صلاحيات الموكِّل بطبيعة الحال وليس اوسع من ذلك، هذا أولاً؛ وان للموكل عزل وكيله متىٰ شاء ثانياً.

الذين طرحوا نظرية «وكالة الفقيه» انما فهموا الوكالة بمعناها الحقوقي ومرادهم ان الامة تتمتع بحقوق اجتماعية خاصة وبتعيين القائد توكل اليه هذه الحقوق، وهذه نظرية طُرحت مؤخراً من قبل البعض علىٰ انها نظرية فقهية، ولا سابقة لها في تاريخ الفقه الشيعي ولا يُشاهد لها أي اثر في المصادر الفقهية المعتبرة.

ان الوكيل من وجهة نظر حقوقية يمثل عاملَ الموكِّل ونائبه، وارادته تتسق مع ارادة الموكِّل وعليه تحقيق ارادته، وله الاذن بالتصرف في حدود الصلاحيات التي يخولها إياه الموكِّل.

عدم انسجام وكالة الفقيه مع النظام السياسي في الاسلام

لا ينسجم ما هو مقصود في النظام السياسي الاسلامي مع هذه النظرية؛ فبعض الصلاحيات التي يتمتع بها الحاكم الاسلامي لا تخضع لدائرة حقوق الامة أبداً؛ فللحاكم ـ علىٰ سبيل المثال ـ صلاحية قتل انسانٍ أو قطع عضو أو عدة اعضاء من بدنه كحدٍّ أو قصاص أو تعزير في ضوء الضوابط الشرعية، وهذه الصلاحية التي منحها إياه الشرع الاسلامي لم تُمنح لعامة الناس، أي ليس لأحد الانتحار أو قطع يده أو رجله؛ ونظراً لعدم امتلاك اي انسان مثل هذا الترخيص في حق نفسه فلا يجوز له تفويضه أو إيكاله لغيره.

من هنا نستشف ان الحكومة حقٌّ منحه الله للحاكم لا أن الامة منحته إياه، والمالكية الحقيقية للعالم والولاية علىٰ المخلوقات انما هي لله وهو وحده الذي بمقدوره ايكال هذا الحق لغيره، والحاكم الاسلامي انما يكتسب ولايته وحكومته باذنٍ من الله سبحانه الذي يأذن لمن ينفذ احكامه كي يتصرف بارواح الآخرين واموالهم.

وبناءً علىٰ هذا فان صلاحيات الحاكم لا تتحدّد بإرادة الأمة المفترض انها موكِّلة الفقيه وفق هذه النظرية. ومن ناحية اخرىٰ فان الحاكم الشرعي عليه العمل طبقاً للاحكام الالهية بدقة وليس له التمرد علىٰ القانون الشرعي ولا التخلي عن الشريعة لتلبية ارادة الامة. وعليه فان دائرة عمل الحاكم يُعينها القانون الشرعي وليس ارادة الامة، في حين لو افتُرِضَ الحاكم وكيلاً للامة فان السير وفق ارادتها يكون لازماً عليه وتتحدد صلاحياته بحدود ارادة الموكِّلين، كما ان الامة بامكانها عزل الفقيه متىٰ شاءت في حين ان تنصيب الحاكم الشرعي وعزله منحصرٌ بيد الله سبحانه وحسب.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: اذا كان الولي الفقيه نائب الامام صاحب الزمان «عج» في الارض وولي امر المسلمين في العالم، فلماذا نُظِّم الدستور بنحو يشترط ايرانية الولي الفقيه واعضاء مجلس الخبراء وغيرهم؟

جوابه: بادئ ذي بدء نقدّم ايضاحاً حول السؤال نفسه: فمراد السائل هو: هل ان ولاية الفقيه منصب علىٰ غرار المناصب الحكومية التي تتحدد صلاحياتها وواجباتها في اطار ذلك القطر الذي يحكمونه، أم انها منصب الهي لا تقيده الحدود الجغرافية؟ لو افترضنا مقبولية الرأي الأول فلماذا تعتبرون الولي الفقيه ولي أمر المسلمين جميعاً؟ وإن قبلتم الافتراض الثاني فلماذا يولي الدستور اهتماماً بالحدود الجغرافية فيما يتعلق بالقوانين ذات الصلة بالقائد واعضاء مجلس الخبراء وغيرهم وكأن القضايا ذاتَ المساس بالقائد منحصرة بايران، فلم تتم الاشارة ـ مثلاً ـ في الدستور الىٰ عدم اشتراط ايرانية قائد الجمهورية الاسلامية أو ان يكون بعض اعضاء مجلس الخبراء من سائر الدول؟

من الضروري ايراد بعض المقدمات في معرض الاجابة علىٰ هذا التساؤل وهي:

دَوَران الأمر بين الكل أو العدم

هنالك بعض المذاهب السياسية أو الحقوقية أو الاخلاقية... الخ تدور نظرياتها بين الكل أو العدم، أي بمعنىٰ اذا ما توفرت كافة الشروط التي ينشدونها في أمرٍ ما فقد تحققت النتيجة، أما اذا ما توفر ما هو اقل من كافة الشروط فليس من ثمرة تُجنىٰ، وبعبارة اخرىٰ اننا نشهد حصول النتيجة بتوفر الشروط باجمعها ولن نظفر بالنتيجة مع توفر ما هو اقل من الجميع.

وللمزيد من الايضاح حول هذا الكلام تأملوا هذا المثال من فلسفة الاخلاق لـ

«كانت»: فهو يعتقد بان من لم يكن لديه أي دافع للعمل سوىٰ الامتثال لأمر العقل والوجدان فان عمله يكون ذا قيمة اخلاقية، واذا كانت الرغبة في نتيجة العمل مؤثرة في نيّته إلى جانب تلبية أمر العقل ـ علىٰ سبيل المثال ـ فلن تترتب علىٰ عمله أية قيمة اخلاقية، وفي المذاهب السياسية أو الحقوقية هنالك ما يماثل هذه الآراء التي يدور أمر الانسان فيها بين الكل أو العدم.

ولكن حريٌّ القول: ان هذه الآراء لا تمتّ للواقع بصلة، وبما ان الاسلام قد طرح احكاماً ومُثلاً واقعية في كافة المجالات ولآرائه مراتب ودرجات، فلم يصرّح الاسلام بعدمية الأمر إن تعذرت النتيجة المثلىٰ تماماً في واحدةٍ من القضايا، بل يوعز بانجاز ما هو ادنىٰ منها مرتبة، ولغرض ادراك صواب هذا المدّعىٰ بوسعنا الرجوع الىٰ المباحث الفقهية التي وضعت أمام المكلّف بدلائل متعددة لأمر واحد، والاوضاع المختلفة لاداء الصلاة خلال الظروف المختلفة نموذج علىٰ هذا الادعاء، بل هنالك مراتب متعددة لأهم مسألة دينية وهي الايمان.

النموذج الاسلامي في قضية قيادة المجتمع

يتمثل الانموذج الاسلامي في نظرية امامة المجتمع وقيادته في ان يدار المجتمع الاسلامي بقيادة زعيم معصوم كما كان الحال في عهد النبي الاكرمﷺ، ونحن نعتقد بامكانية ذلك وسيتحقق عند ظهور الامام الحجة «عجل الله تعالىٰ فرجه الشريف»، بيدَ ان هذا النموذج متعذر عملياً في الوقت الراهن لاننا نعيش عصر غيبة الامام المعصوم.

لو اراد الاسلام التعاطي مع قضية الامامة بعيداً عن الواقعية لكان عليه رفض شرعية أية حكومة في عصر الغيبة لعدم وجود معصوم يقف علىٰ رأس الحكومة الدينية، لكنه تنبأ لهذه الحقبة وضعاً ادنىٰ وجعل الفقهاء الذين يتوفرون علىٰ مواصفات متميزة حكاماً.

يجمعُ الفقهاء علىٰ ان للفقيه الولاية في الامور الحسبية حتىٰ مع وجود الحكومات غير الشرعية ايضاً، أي حتىٰ لو لم تتوفر لديه القدرة علىٰ ممارسة الحكم علىٰ الامة، فعليه الاضطلاع بهذه الامور والتدخل فيها. ففي عهد النظام الطاغوتي الذي كان وفقاً لرؤيتنا الدينية نظاماً ظالماً متغطرساً غير شرعي، كان الفقهاء يعتقدون بوجوب رجوع الامة للمجتهد الجامع للشرائط (حاكم الشرع) في المسائل التي تتوقف علىٰ حكم الحاكم الشرعي، فلو وقع اختلاف ـ مثلاً ـ بين الرجل وزوجته اثناء حياتهما الزوجية وارتضوا الطلاق للخلاص من هذا الوضع فعليهما وفقاً للقانون آنذاك مراجعة أحد المكاتب الرسمية الخاصة بالطلاق فيوقعان في دفتر مخصصٍ وبذلك يعتبر الطلاق رسمياً، بينما يرىٰ الفقه الشيعي وجوب حضور شاهدين عدلين لايقاع صيغة الطلاق، ولذلك كانت العوائل المتدينة تُجري الطلاق عند امام الجماعة أو المجتهد بحضور شاهدين عدلين ومن ثم مراجعة المكاتب الرسمية لاضفاء صفة الرسمية عليه.

هذا النمط من تدخل الفقيه لا يحقق الانموذج الاسلامي، لكنه بالنتيجة افضل من عدم تدخله. اذن الاسلام لا يريد للامة ان تختار ما بين الكل أو اللاشيء بل هو وضع مراتب وسطية أمام المسلمين.

الاجابة النهائية عن السؤال

الوضع الأفضل في ضوء النظرية الاسلامية هو ان تكون لنا حكومة عالمية موحدة لا اثر للحدود الجغرافية فيها، ولكن نظراً لعدم توفر المقومات لتحقق هذا الانموذج في عالمنا المعاصر هل نصل الىٰ طريق مسدود؟ بالتأكيد كلا.

فحيث يتعذر الآن قيادة العالم باسره من قبل حكومة دينية ما علينا إلا اقامة حكومة دينية في هذه البقعة ـ ايران ـ وفي مثل هذه الحالة ليس مقبولاً أن يمتد الدستور وغيره من المقررات بنحو يشمل خارج ايران ايضاً، لذا فاذا ما اردنا إقامة

حكومة دينية في ظل مثل هذا الوضع علينا ان نحترم الحدود الجغرافية وتنظيم علاقاتنا مع سائر الدول بما ينسجم مع الاعراف الدولية، أي ان نتبادل السفراء مع الدول ونحترم المواثيق الدولية... الخ.

اذن لا يسعنا القول ونحن نعيش هذا العالم: بما ان زعيم حكومتنا هو قائد المسلمين جميعاً فيجب ان يخضع المسلمون في سائر الاقطار الاسلامية لقيادته ايضاً، فذلك مما لا ترتضيه الاعراف الدولية. واذا ما جاء الدستور بنحوٍ يقيّد الحكومة الاسلامية في ايران وقائدها وسائر مؤسساتها بحدود بلدٍ معين فانما للسبب الآنف الذكر، وإلا فالحدود الجغرافية لا تمثل في ضوء النظرية الاسلامية حداً فاصلاً بين الدول والشعوب، بل العقيدة هي بمثابة الحد الفاصل واقعياً بين الناس بعضهم عن بعض.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: لماذا نطلق علىٰ قائد الجمهورية الاسلامية اسم ولي أمر المسلمين؟

جوابه: ان النموذج الامثل للحكم في الاسلام هي الحكومة العالمية الموحدة بزعامة الامام المعصوم، وفيه تَحل الحدود العقائدية محل الحدود الجغرافية وتصبح الدولة الاسلامية شاملة لكافة المناطق التي يقطنها المسلمون.

دور الولي الفقيه في الحكومة الاسلامية

و من ناحية اخرىٰ، فالحكومة الاسلامية انما تعني تدبير شؤون المسلمين علىٰ اساس القوانين الدينية ورعاية مصالح المواطنين، والحاكم باعتباره منفّذ الاحكام الاسلامية، هو مَنْ تتوفر فيه شروط خاصة بفقدانها أو زوالها تُسلب عنه الاهلية للحكم.

هذه الشروط عبارة عن: الاحاطة الشاملة والمعمقة بالقوانين الاسلاميّة، والتحلي بالتقوىٰ كضامنٍ لتطبيق احكام الدين ورعاية مصالح المسلمين، والالمام الكافي بالاوضاع الاجتماعية والسياسية، فهذه مقومات من شأنها الاخذ بيد المجتمع الاسلامي نحو السعادة مادياً ومعنوياً.

ان نظرة ـ وان كانت عابرة ـ علىٰ ماضي المسلمين وحاضرهم ومعاينة المشاكل وحالات التشرذم والتناحر والتخلف المادي والمعنوي تُنبئ بجلاء عن هذه الحقيقة وهي ان السبب الحقيقي وراء بروز مثل هذا الوضع هو فقدان القاعدة الرصينة التي تمثل محوراً للمجتمع الاسلامي في قيادة الناس وفضّ النزاعات والحيلولة دون نشوب الفتن وإحباط مخططات الاعداء.

من هنا يأتي تشريع الاسلام لحكومة الولي العادل كعاملٍ يهب السعادة ويصنع الوحدة. وهي التي ينشدها للمسلمين قاطبة، وفي ضوء الحقائق القائمة لا تُشاهد

أية حكومة اسلامية في أية بقعة من العالم تقوم علىٰ اسس دينية، ونظام الجمهورية الاسلامية في ايران هو النظام الوحيد المتبلور طبقاً للنظرية الدينية في الحكم، فهذا النظام يتمتع بقاعدة جماهيرية صلبة ورصيدٍ عظيم يتمثل ببيعة الامة لقائدها.

منهج العقلاء في اتباع الحكومة

الملاحظة الاخرىٰ التي من الضروري التذكير بها هي: طبقاً للسيرة العقلائية والمتبنىٰ العرفي لشعوب العالم؛ اذا قامت حكومة في بلدٍ ما وأعلن اهل الخبرة وابناء العاصمة فيه طاعتهم لتلك الحكومة اذ ذاك تعلنُ سائر المدن والمناطق الراغبة في صيانة تلك الحكومة عن دعمها لها.

وعلىٰ هذا الاساس يوجد في الرسائل التي تبادلها اميرالمؤمنين عليه السلام مع معاوية سؤال طرحه معاوية يقول فيه: لماذا اطيعك وانا لم ابايعك؟ فاجابه عليه السلام قائلاً: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبابكر وعمر وعثمان علىٰ ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب ان يرد» أي انكَ كنتَ ترىٰ من سبقوني خلفاء رسول الله ووجوب طاعتهم علىٰ المسلمين كافة في حين لم يبايعهم الّا اهل المدينة غير ان هذه البيعة اصبحت سبباً في وجوب طاعة سائر الناس؛ اذن تجب عليك طاعتي. وهذا الكلام ـ بطبيعة الحال ـ لا يعني تأييداً يضفي الشرعية علىٰ حكم الخلفاء الثلاثة السابقين؛ وانما هو جدال يستند الىٰ قناعات الطرف المقابل لا غير.

بناءً علىٰ هذا بما ان الاسلام يريد الحكومة لكافة المسلمين وان قوام هذه الحكومة بوجود عالم عادل خبير بزمانه لغرض تطبيق احكام الدين من ناحية، وفي ضوء الرؤية الاسلامية ليس ثمة حكومة حقٍّ في العالم يشهدها العصر الراهن سوىٰ الجمهورية الاسلامية في ايران من ناحية ثانية، وانها الحكومة الحقّة الوحيدة التي تتمتع داخل عاصمتها بتأييد وبيعة الصالحين من علماء الاسلام وابناء الشعب؛ اذن يتعين علىٰ المسلمين جميعاً الالتفاف حول محور ولاية الفقيه ومؤازرة النظام القائم

علىٰ اساسها ودعم عملية احياء الحضارة الاسلامية وتحقيق العزة للمسلمين، وهذا هو ما نشهده اليوم من اعلان الكثير من الجماعات والشخصيات الاسلامية في أرجاء العالم مساندتها وتبعيتها لولي الأمر في ايران باعتباره ولي أمر المسلمين في العالم؛ من هنا يأتي اطلاقنا لقب «ولي امر المسلمين» علىٰ ولي أمرنا.

ولا يخفىٰ ان هذه التسمية انما تقوم علىٰ اساس نظريتنا الدينية وتتطابق مع الصيغة الاساسية للحكومة الاسلامية ولا تتنافىٰ مع الصيغة الثانوية للحكومة التي تستدعي سنّ دستور في اطار بلدٍ واحدٍ كايران واحترام القوانين الدولية في اقامة العلاقات مع سائر البلدان، لان الصيغتين في طول بعضهما وليستا في عرض بعضهما كي تحصل المنافاة بينهما.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: لو كانت قد اقيمت، أو تقام في المستقبل حكومة أو عدة حكومات حقة الىٰ جانب حكومة الحق في ايران؛ فما هي الصيغة التي ترتأونها يا تُرىٰ؟

جوابه: حريُ القول في الاجابة: بالرغم من ان هذا الافتراض لا يتكلم عن حقائق خارجية في الظروف الراهنة وهو انما يطرح مجرد افتراض ذهني، ولكن هنالك علىٰ أية حال صور من الحكم بالوسع افتراضها في مثل هذه الحالة. وان افضل صيغة حسب اعتقادنا لتحقق حاكمية الاسلام في الافتراض الآنف الذكر ـ حيث يتعذر قيام الصيغة الحقيقية لحكومة الاسلام العالمية ـ هي صيغة «الاتحاد الاسلامي».

مفهوم الاتحاد

لكي تزداد الصيغة المتقدمة وضوحاً نقدم في البداية ايضاحاً حول مفردات «الاتحاد» و«الحكومة الفيدرالية». فمفردة «الفيدرالية» انما منشؤها كلمة Foedus التي تعني «العقد» أو «المعاهدة». والاتحاد انما يتبلور حينما تتفق دولتان مستقلتان أو عدة دول مستقلة علىٰ تأسيس دولة جديدة واناطة الحكم بها، والحكومة الفيدرالية وليدة مثل هذا الاتحاد وهي تجمع نمطين من الحكومات هما: الحكومة المركزية والحكومات المحلية.

في الحكومة الفيدرالية تتولىٰ الحكومة المركزية اتخاذ القرار والمبادرة فيما يتعلق بالقضايا الرئيسة ذات الصلة بالمصالح العامة أو المشتركة من قبيل الامن، والاقتصاد، والسياسة الخارجية وسائر القضايا المهمة. فيما تتولىٰ الدوائر المحلية أو التشكيلات الاتحادية القضايا ذات الاهمية علىٰ الصعيد المحلي.[١]

---

١. راجع كتاب «قواعد علم السياسة»: ٣٣٨ـ٣٤٢ لعبد الرحمن عالم.

الاتحاد الاسلامي

في ضوء هذه المقدمة؛ فان الاتحاد الاسلامي صيغة من الحكومة التي تتبلور من خلال مشاركة بلدانٍ ذات حكومات شرعية وحقّة تتمخض عنها صيغة اتحادية ذات حكومة مركزية مقتدرة وحكومات محلية مستقلة؛ فتتولىٰ الحكومة المركزية عملية اتخاذ القرار وتدبير شؤون المسلمين وفقاً للقواعد الدينية في اطار المجتمع الاسلامي ككل، وعبر تنظيمها للقوانين العامة تقوم بتوجيه الاتحاد باجمعه صوب التطلعات المادية والمعنوية.

ومن جانب آخر يقوم كلٌّ من البلدان المشتركة في الاتحاد بسنّ القوانين الخاصة به وتدبير شؤونه مراعياً بذلك مصالح شعبه مع أخذ الظروف الزمانية والمكانية بعين الاعتبار، بالاضافة الىٰ مساهمته في تطور المجتمع الاسلامي الاكبر وتحقيق اهدافه عبر التزامه بالقوانين العامة للاتحاد وتطبيقها.

وهكذا تتحقق حاكمية الاسلام سواء علىٰ المستوىٰ الاشمل ـ أي المجتمع والاتحاد الاسلامي ككل ـ وعلىٰ مستوىٰ كلٍّ من البلدان المنضوية تحته، وتتحقق الاهداف الفردية منها والاجتماعية.

وربما يؤول استمرار هذا النهج ـ قيام حكومة فيدرالية ـ الىٰ قيام حكومة عالمية موحدة علىٰ أساس النموذج الاسلامي الحقيقي التي من شأنها توفير المزيد من السعادة.

* * * * *

سؤال: ألا يخلق فصل قيادة النظام عن مرجعية التقليد ـ كما هو مدرج في الدستور ـ المشاكل أمام الجماهير؟

جوابه: يرىٰ الاسلام ان في خلق الانسان هدفاً وحكمةً ويعتقد ان الانسان انما خُلقَ ليبلغَ هدفاً معيناً؛ وهذا الهدف الأساسي يتمثل في بلوغ الكمال النهائي، أي القرب من الله والتنعّم بالرحمة الابدية؛ وبما ان نيل مثل هذه الغاية يتعذر دون وجود برنامج معين فلابد من مسلكٍ يتخذه الانسان وسيلة لبلوغ غايته، وهذا المسلك ليس سوىٰ عبودية الله والتسليم المطلق لاوامره ونواهيه.

ومن جانب آخر فان الاسلام دينٌ جامعٌ له احكامه ومقرراته سواء علىٰ الصعيد الفردي أو الاجتماعي من الحياة، وان توفير السعادة للانسان منوط بالعمل بالقوانين الفردية والاجتماعية.

وحريٌ بنا ان نضيف أن العمل بالاحكام والقوانين الالهية يستدعي معرفة صحيحة ودقيقة بها، وما لم تُعرف هذه الاحكام بصورة صحيحة فلن نستطيع العمل بها علىٰ احسن وجه، كما ان معرفة هذه الاحكام في غير ضروريات الدين تحتاج الىٰ عملية تحقيق تخصُّصية موسعة ومعمقة ومنهج تحقيقي متميز ـ وذلك ما يصطلح عليه بـ «الفقاهة» وعلىٰ المحقق والعالم بالاسلام اسم «الفقيه» وعلىٰ العلم الذى يحتضنه اسم «الفقه».

ضرورة التقليد في الاحكام

بما ان بلوغ الفقاهة والاجتهاد وبالتالي استنباط احكام الدين استنباطاً صحيحاً يستدعي إفناء سنين طوال في دراسة شتىٰ العلوم الاسلامية وجهداً دؤوباً لنيل القدرة علىٰ استنباط الاحكام الشرعية من مصادرها؛ فقد اصبح من الواجب علىٰ

طائفة من ابناء المجتمع في كل عصر القيام بهذه المهمة ووضع ثمار دراساتهم في متناول الآخرين ليتعرفوا من خلالها علىٰ القوانين الاسلامية ويعملوا بها.

وهذه المنهجية هي المتبعة في كافة الاختصاصات الانسانية، وبناءً علىٰ هذا فان الناس وبمقتضىٰ ذوقهم العقلائي يرجعون فيما لا يمتلكون اختصاصاً كافياً به الىٰ ذوي الاختصاص ليعرفوا ما جهلوا وينظّموا حياتهم، من قبيل رجوع الناس للمعمار، والميكانيكي والطبيب... الخ.

وهكذا فانهم يرجعون الىٰ الفقهاء لمعرفة الاحكام الدينية ليعملوا بها في حياتهم بعد معرفتها، من هنا فقد دُرج دينياً علىٰ تسمية المجتهدين بـ «مراجع التقليد» أي مَنْ يُرجع اليهم في امور الدين.

وعليه فان العمل المتميز لمرجع التقليد هو بيان الاحكام الاسلامية بصيغة قواعد كلية في البعدين الفردي والاجتماعي، غير انه لا يتحمل مهمة تحديد مصاديق الاحكام، فعلىٰ صعيد الاحكام الفردية تقع هذه المهمة علىٰ عاتق الناس انفسهم أي يتعيّن علىٰ الانسان نفسه تشخيص مصداق الحكم ـ من قبيل نجاسة دم الحيوان ذي النفس السائلة، فليس من واجب الفقيه تشخيص ما اذا كان الحيوان الفلاني ذا نفس سائلة أم لا ـ لكننا علىٰ صعيد الاحكام الاجتماعية نحتاج الىٰ منصبٍ رسمي في المجتمع له شأنه بالنسبة للناس.

وهنا يتبادر هذا السؤال وهو: هل يُمكن الرجوع لأيِّ فقيه لمعرفة الاحكام وتقليده؟ وهل يُعقد الأمل بتحقيق حاكمية الاسلام في المجتمع عبر بيان الاحكام من قبل الفقهاء فقط؟ واخيراً هل تنحصر مهمة الفقيه في البيان أم انه يتحمل مسؤولية اخرىٰ من قبيل التصدي لتنفيذ الاحكام الالهية ايضاً؟

للاجابة علىٰ التساؤلات اعلاه من الضروري الالتفات الىٰ الامور التالية:

١ ـ الرجوع الىٰ الاعلم

نظراً للاختلاف الحاصل في وجهات النظر حول بعض المسائل الفقهية، فان الناس

وبمقتضىٰ حسهم الفطري يتوجهون نحو مَنْ كان يفوق الآخرين حذاقة وشهرة وعلماً أو ما يُصطلح عليه بـ «الفقيه الأَعلم». اذن الاعلمية شرطٌ واجبٌ للرجوع الىٰ أي فقيه في الامور الخلافية.

٢ـ تعدد المراجع ووحدة الولي الفقيه

ربما يتوصل الناس ـ وبعد التحقيق حول الفقيه الاعلم والرجوع الىٰ ذوي الخبرة ـ الىٰ نتائج مختلفة وبالتالي يقلِّد كلٌّ منهم مرجعاً معيناً، وهذه التعددية في المراجع لن تخلق مشكلة علىٰ صعيد الاحكام الفردية، غير ان التعددية في الآراء في القضايا الاجتماعية حيث المدار فيها علاقات الناس فيما بينهم، ستكون مثاراً للمشاكل لاسيما في القضايا المهمّة والمصيرية ولعلها تتسبب في حدوث الفوضىٰ بل وحتىٰ زعزعة نظام الحياة الاجتماعية، وعليه من الضرورة بمكان ان تحكم البلاد رؤية واحدة صادرة من فقيه عارفٍ بالقضايا السياسية والاجتماعية أولاً، وله صفة رسمية ثانياً، وعلىٰ ان يكون صاحب هذه الرؤية مشهوداً له من قبل طائفة يُعتد بها من المجتهدين ذوي الخبرة علىٰ انه الاعلم في الامور الاجتماعية، وهكذا تُتخذ هذه الرؤية الرسمية قاعدة لاتخاذ القرار فيما يخص شؤون البلاد ومعالجة المشاكل وتنفيذ الاحكام الاسلامية.

٣ـ منزلة الولي الفقيه في الاسلام

انَّ الولي الفقيه معيَّنٌ من قبل الشارع المقدس حارساً للشريعة ومنفذاً للاحكام والقوانين الالهية وصاحب القرار الاخير في المجتمع الاسلامي، وهذا المنصب الشامخ شأنٌ خصَّه الائمة المعصومون عليهم السلام بالفقهاء الجامعين للشرائط في عصر الغيبة، ورغم ان القائد يخوّل بعض صلاحياته ـ من قبيل القضاء الىٰ رئيس السلطة القضائية، والتقنين الىٰ مجلس الشورىٰ الاسلامي ومجلس صيانة الدستور ـ

باعتباره المتكفل بضمان اسلامية القوانين ـ بيد ان دوره المهم في التصدي للانحرافات، والمحافظة على الوحدة وتطبيق الاحكام الدينية وكذلك اتخاذ القرار بشأن الامور الاستراتيجية والمصيرية مما لا يمكن انكاره، وهذا أمر يختص به القائد وليس للآخرين حق التدخل فيه.

٤ ـ الاعلمية في الامور السياسية

الاعلمية في الامور السياسية والاجتهادية مفهوم انتزاعي له مقومان مهمان هما:

أ. امتلاك معرفة متميزة بالاحكام الاسلامية.

ب. امتلاك معرفة عميقة بمصالح المسلمين الاجتماعية والمامٍ تامٍ بالاوضاع السياسية والدولية.

وحيثما حاز فقيه هاتين الميزتين بالاضافة الى العدالة والتقوى والقدرة على الادارة فهو يُقدَّم للولاية والحكم.

٥ ـ الالمام بالمصالح الاجتماعية والسياسية

نظراً الى ان اختصاص عمل الولي الفقيه بادارة المجتمع على اساس احكام الاسلام الاجتماعية والسياسية، فهو وإن لم يكن اعلم الفقهاء على صعيد الاحكام الفردية الفقهية، ولكن بما انه يفوق سائر الفقهاء معرفة بالاحكام والمصالح الاجتماعية والسياسية ستكون له الاولوية للتصدي لقيادة المجتمع الاسلامي.

٦ ـ ضرورة امتثال القوانين الحكومية

استناداً لفتاوى الفقهاء كلما اصدر الحاكم الاسلامي حكماً فانه يجب على كافة المسلمين ومن بينهم سائر مراجع التقليد والفقهاء طاعته، وليس لأي فقيه ان ينقض حكمه.

وفي ضوء ما تقدم نصل الىٰ نتيجة ان مراجع التقليد هم مرجع الامة في مجال معرفة الاحكام الفقهية، والولي الفقيه هو مَنْ يتولىٰ الأمر والنهي واتخاذ القرار فيما يخص الامور الاجتماعية في البلاد ومن الواجب تنفيذ أوامره؛ ونتيجة لانفصال دائرة عمل مراجع التقليد عن الولي الفقيه فلن يحصل أي تزاحم، لان الاول يباشر عملية طرح الرؤىٰ الاسلامية العامة، فيما يصدر الثاني أوامره لتطبيق الاحكام الالهية واحياناً يعمل من خلال سنّ القوانين المتغيرة علىٰ تمهيد السبيل امام التطبيق العملي للاحكام الثابتة وبلوغ غايات معينة من قبيل تحقيق العزة للمسلمين والعدالة الاجتماعية، ويرسم السياسات الضرورية عبر اشرافه الدقيق علىٰ حُسن تطبيق الاحكام الاسلامية.

ومن جانب آخر رؤية ولي الأمر هي الحكم الرسمي الوحيد الذي يحظىٰ بالقبول في الامور الاجتماعية، ويحب علىٰ الجميع امتثال الاحكام الصادرة عنه في الامور السياسية والاجتماعية، واستناداً لما يراه الفقهاء لا يحق لأي فقيه ـ بعد صدور الحكم من قبل الولي الفقيه ـ اصدار حكم آخر في ذلك الشأن أو نقض حكم ولي الامر.

بناءً علىٰ هذا، ان الفصل بين المرجعية والقيادة لا يثير أية مشكلة أو تزاحم في الفتاوىٰ وذلك لانفصال دائرتي عمل هذين المنصبين، وإن كان للجمع بين المرجعية والقيادة في شخصٍ واحدٍ ـ في حالة تيسُّره ـ فوائده وهو الافضل لاسباب معروفة.

* * * * *

سؤال: اين يقف مراجع التقليد في النظام الولائي وما هو موقعهم بالنسبة للولي الفقيه؟

جوابه: في البداية من الضروري تقديم ايضاح بشأن «مرجع التقليد»، «الافتاء» و«الحكم». ان مرجع التقليد في قاموسنا هو الفقيه الذى يتميز بمواصفات معينة، والناس العاديون يرجعون اليه لمعرفة الاحكام الشرعية، وهو بدوره يبدي وجهة نظره، شأنه في ذلك كأي متخصص آخر.

منزلة مراجع التقليد ودورهم

ان منزلة وشأن مرجع التقليد واضحة بالنسبة لعامة الناس ومهمته الافتاء، فاذا ما افتىٰ الفقيه الحائز علىٰ الشرائط فمثله في ذلك كالطبيب الذي نراجعه طالبين منه الإدلاء بوجهة نظره حول مرض جسمي فيستجيب. والطبيب في واقع الامر انما يقوم بعملية ارشاد وحسب ليعمل المريض بارشاداته ان اراد الشفاء، ولا ولاية أو سلطة له علىٰ المريض، وأمره ذو صبغة ارشادية فقط لا مولوية. ولمرجع التقليد نفس الدور مع مقلديه.

كما ان الفقيه يدلي بحكم كلّي لدىٰ اصداره الفتوىٰ، فهو يصرّح ـ مثلاً ـ: ما هي شروط صحة الصلاة، وما هي مبطلات الصوم، وأيّ الحيوانات دمه نجس، وحتىٰ علىٰ صعيد القضايا الاجتماعية فهو يصرّح ـ مثلاً ـ أيّ الحالات التي تكتسب فيها الحرب الشرعية، أو ما هي الحالات التي تجوز فيها مشاركة النساء في الحرب، فهو يطرح احكاماً كليّة؛ ولكن ليس من مهمة الفقيه بيان ما اذا كان يجب علىٰ النساء في الظرف الراهن المشاركة في الحرب أم لا، وهذا في الحقيقة تطبيق لاحكام كلية علىٰ حالات خاصة، اذن مَنِ الذي يُفترض به تحديد الواجب خلال الظروف الخاصة؟ ستأتي الاجابة عن هذا التساؤل.

وهنا تسترعي انتباهنا مسألة اخرىٰ، وهي: ربما يكون لدينا عدة مراجع تقليد في آنٍ واحدٍ. وبطبيعة الحال فان الادلة الشرعية وكذلك القريحة العقلائية تقتضيان بحث كل امرء عن الاعلم بين اولئك المراجع، فمن كان قادراً علىٰ تشخيص الاعلم لم تعترضه مشكلة، أما عامة الناس ممن لا قدرة لهم علىٰ تشخيص الاعلم فهم يسألون اهل الخبرة ويعد كلام ذوي الاختصاص حجة عليهم.

ألا يثير تعدد المراجع الصعاب؟

ان تعدد المراجع واختلاف الفتاوىٰ لا يثير الصعاب في الامور الفردية. افترضوا ان شخصين سافرا معاً واحدهما يتعين عليه اداء الصلاة قصراً استناداً لفتوىٰ المرجع الذي يقلّده، وعلىٰ الثاني اداؤها تماماً طبقاً لفتوىٰ مرجع تقليده، فلا تحدث مشكلة هنا. أمّا اذا تعددت الفتاوىٰ في الامور الاجتماعية فسوف تؤدّي الىٰ الفوضىٰ والاضطراب في المجتمع. افترضوا ان امرأة ورجلاً أزمعا الزواج من بعضهما وأحدهما يقلد من يقول بان الأمر الفلاني شرطٌ في صحة الزواج فيما يقلّد الآخر مرجعاً لا يرىٰ في ذلك شرطاً ضرورياً، فما العمل اذا ما وقع الزواج بنحو يكون صحيحاً استناداً لفتوىٰ أحد هذين المرجعين وباطلاً في ضوء فتوىٰ الثاني؟

من خلال هذا المثال البسيط يَتسنىٰ ادراك المشاكل التي تبرز في حال تعدد المراجع واختلاف فتاواهم علىٰ صعيد الامور الاجتماعية المهمة من قبيل الحرب والصلح. اذن ما الذي يتعين القيام به في الامور الاجتماعية؟ سرعان ما سنجيب علىٰ هذا التساؤل.

دور الولي الفقيه

الولي الفقيه فقيهٌ يجمع بالاضافة الىٰ الاجتهاد بالاحكام الشرعية، التقوىٰ والعدالة وادارة شؤون المجتمع والالمام الكافي بشؤون البلاد والعالم واوضاعهما والشجاعة

وبعض الامور الاخـرىٰ، لان الولايـة وامـامة المـجتمع شأنـها شأن أيّ مـنصب ومسؤولية اخرىٰ لها ضوابطها التي ما لم تجتمع لدىٰ شخص فانه لا قدرة له علىٰ تبوُّء ذلك المنصب والمسؤولية. والافتراض المثالي هو ان يكون الولي الفقيه اعلم فقهاء زمانه ويفوق بتقواه من سواه، ويكون أكثر احاطة بمصالح المجتمع، غير ان هذا الانموذج عادة ما يتعذر تحققه لكن ليس معنىٰ ذلك امكانية عدم توفر الولي الفقيه علىٰ بعضٍ من هذه الشروط، بل عليه احراز حد النصاب منها.

اذا ما تولىٰ فقيهٌ منصب الولاية وامامة الامة اذا ذاك يجوز له تشخيص مصاديق الاحكام الكلية ومواردها في كافة الظروف والاحوال اذ يستعين بآراء المستشارين والاخصائيين لاحراز التشخيص الصحيح كأن يعلن عن قطع العلاقات مع بلدٍ معينٍ، أو يُعلن الحرب أو الصلح وما شابه ذلك. اذن اتضحت الاجابة عن السؤال الاول وهو «مَنْ الذي يتولىٰ تحديد مصاديق الاحكام؟»

وفي الامور الاجتماعية فان رأي الولي الفقيه وفتواه فقط هي التي تمثل الرأي الرسمي في البلاد، وفي حالات الاختلاف في الفتاوىٰ يجب الالتزام برأيـه فـقط والعمل به، أي ان فتوىٰ الولي الفـقيه هـي القـرار الحـاسم عـلىٰ صـعيد القـضايا الاجتماعية حيث من شأنها استئصال النزاع وازالة الفوضىٰ، وبهذا الكلام يكون قد اجيب عن السؤال الثاني ايضاً أي امتثال رأي المراجع المتعددين في الامور الفردية ووجوب طاعة الولي الفقيه في القضايا الاجتماعية.

الفارق بين الحكم والفتوىٰ

يكمن الفرق بين الحكم والفتوىٰ في ان الفقيه في مقام الافتاء انما يبين حكماً كلياً ويُرشد المقلّد إلى رأيه الكلّي في المسألة من غير أن يـتصدّى لتـعيين المـصداق والإلزام بعمل خاصّ، بخلاف الوليّ الفقيه في مقام إعمال الولاية وإصدار «الحكم» فإنه يركّز على مصداق خاصّ ويدفع الناس للعمل، تأملوا عهد الامام الراحل، ففي

بداية الحرب اصدرﷺ أمراً بوجوب فك الحصار عن آبادان، ولم يكن ذلك فتوىٰ منه بل حكماً لا يجوز لسائر الفقهاء نقضه، فقد ورد في الكتب الفقهية: اذا اصدر القاضي حكماً فليس لأي فقيه نقض حكم ذلك القاضي الفقيه، فمن الأَولىٰ يتعين ملاحظة هذه المسألة فيما يتعلق بالولي الفقيه؛ أي اذا ما رأى الولي الفقيه أن من اللازم اصدار حكم ـ بما تقتضيه مصالح الاسلام والمسلمين ـ يخص شأناً اجتماعياً، فليس للآخرين مخالفته حتىٰ علىٰ افتراض انهم الاعلم منه.

وحريٌ الانتباه الىٰ ان أمر المجتمع لا يستتب ما لم يكن هنالك «حكم» حكومي من الفقيه، فلو قدِّر للامور الاجتماعية ان تدار في ضوء فتاوى مختلفة اذ ذاك ستعم الفوضىٰ والاضطراب. من هنا يتعين خضوع ادارة الشؤون الاجتماعية لمقام واحد.

خلاصة ما تقدم هي:

اولاً: في حالة وجود الولي الفقيه علىٰ رأس الحكومة الاسلامية، فان لمراجع التقليد موقعهم الخاص بهم وبامكان ايِّ فرد من الناس تقليدهم.

ثانياً: يجب ان تدار الامور الاجتماعية تحت اشراف شخصٍ واحدٍ لئلا تسود الفوضىٰ.

ثالثاً: اذا ما اصدر الولي الفقيه حكماً بشأنِ أمرٍ ما فلا يجوز لأي فقيه نقض ذلك الحكم وإن كان اعلمَ من الولي الفقيه من الناحية الفقهية.

* * * * *

سؤال: هل كان الامام الخميني﴿رض﴾ يؤمن بولاية الفقيه المطلقة، وهل مارس هذه الفكرة النظرية في مقام العمل؟

جوابه: لابد في البداية من بيان جدال الافكار وتضاربها واتفاقها حول ولاية الفقيه المطلقة ليتسنىٰ من خلال ذلك تحري رؤية الامام﴿رض﴾ بهذا الخصوص والقاء نظرة صحيحة علىٰ سيرته.

الولي الفقيه باعتباره حاكماً وولياً منصوباً من قبل الله تعالىٰ لقيادة المجتمع والأخذ بيده نحو الاهداف الاسلامية عن طريق تطبيق القوانين الالهية لابدّ له من التطرق بالبحث لاقسام القوانين وفق الرؤية الاسلامية، ومن ثم علاقة ولاية الفقيه وحدودها في اطار كل قسم منها.

القوانين الثابتة والمتغيرة

القوانين في نظر الاسلام علىٰ قسمين: ثابتة ومتغيرة.

القوانين الثابتة: وتشتمل علىٰ الاحكام الاولية والثانوية، وهي تُطلق علىٰ القوانين التي لا يحدّها زمان أو مكان وهي ثابتة في إطار موضوعاتها لا تقبل التغيير الىٰ الأبد، وليس لأحد حق التصرف فيها، وهذا النمط من القوانين ينقسم الىٰ قسمين: الاول هو المشرَّع من قبل الله تعالىٰ مباشرة، والثاني القوانين التي لم تُشرَّع وتحدّد من قبله تعالىٰ بشكل مباشر، بل انّ الله سبحانه خوَّل نبي الاسلام الاكرم﴿ص﴾ وسائر المعصومين﴿ع﴾ صلاحية سنّها وتشريعها، وهو تعالىٰ قد ألهمهم كيفية تشريعها في واقع الامر.

القوانين المتغيرة: وتُطلق علىٰ الاحكام والقوانين التابعة لظروف الزمان والمكان. ويتم سنّ هذه القوانين من قبل ولي الأمر في اطار القوانين الثابتة وفي ظل الالتزام

بالاصول والقواعد والقيم الاسلامية وفي ضوء ضرورات المجتمع الاسلامي ومتطلباته، ويُصطلح علىٰ هذه القوانين بـ «الاحكام الحكومية» أو «الاحكام الولائية» أو «الاحكام السلطانية».

طبقاً للرؤية التوحيدية وما تقتضيه الربوبية التشريعية للحق «جلّ شأنه» فان حق الحاكمية والتشريع يختص بالاصالة وبالذات بالله سبحانه وتعالىٰ وله أن يأذن لمن شاء وبالقدر الذي شاء بالتصدي لعملية التشريع والتقنين. وقد مُنح هذا الاذن بشكل تام للنبي الاكرمﷺ والائمة الاطهارعليهم السلام، ولكن هنالك اختلافات الىٰ حدٍّ ما بين فقهاء الشيعة فيما يخص «الولي الفقيه»*، وهذا الاختلاف في وجهات النظر هو نفسه الاختلاف المعروف في مجال «دائرة وحدود ولاية الفقيه» الذي هو موضع بحثنا.

صلاحيات الولي الفقيه في نظر الفقهاء

حصر بعض الفقهاء دائرة ممارسة ولاية الولي الفقيه وأمره ونهيه الواجب طاعته علىٰ المسلمين في الحالات الخاصة والمتطلبات الملحة للمجتمع، ولكن في المقابل ثمة طائفة اخرىٰ ترىٰ هذه الدائرة أوسع مدىً وتعتقد بأن دائرة ولاية الفقيه غاية في السعة وهي تشمل كافة الشؤون الاجتماعية ماخلا الامور التي يختص التدخل فيها بالامام المعصومعليه السلام.

ولغرض المزيد من الايضاح لهاتين الرؤيتين نسوق المثال التالي: ربما يصبح من الضروري توسيع الطرق والشوارع بحيث تتعرض ارواح الكثيرين للخطر ويقع الكثير من حوادث الاصطدام وبالتالي تلحق خسائر مادية وبشرية فادحة في حالة عدم انجازها، ولأجل الحد من حصول مثل هذا الوضع ترىٰ كلتا الفئتين صلاح تدخّل الولي الفقيه وجواز اصداره الحكم بهدم البيوت أو غيرها من البنايات لانجاز

---

*. لكن اصل ولاية الفقيه من مسلّمات الفقه الشيعي ولم ينكره فقيه قط علىٰ امتداد تاريخ التشيع.

عملية توسيع الممرات والشوارع. أما اذا كانت الغاية من الهدم توفير المزيد من الراحة للناس أو تزيين البلد فان الفئة الاولىٰ تعتقد بعدم مأذونية الولي الفقيه في اصدار حكم الهدم؛ بيدَ ان الفئة الثانية تقول: حيثما كان الأمر يصب في مصلحة المجتمع ـ وان لم يبلغ مستوىٰ الضرورة ـ فبامكان الولي الفقيه اصدار الحكم ايضاً لضمان مصالح الشعب مطلقاً، كما في المثال المتقدم فيكون الآخرون مكلفين بانجاز العمل.

ولا يخفىٰ ان ولاية الفقيه المطلقة لا تعني أبداً التمرد علىٰ الاحكام الالهية وتعطيل حكم الله احياناً حيثما شاء ولي الأمر كما يروج له بعض الاعداء والمغرضين، وذلك لأن ولي الأمر إنما ينتقل عن الحكم الاولي الىٰ الحكم الثانوي لفترة معينة في بعض الحالات بسبب احاطته بالفقه الاسلامي والمامه بالمصالح الاجتماعية، وهو في الواقع انما يرجع من حكم الىٰ حكم آخر ثانوي وهو من الاحكام الالهية أيضاً، ولهذا الرجوع ضابطته، ويحتاج إلى إذنٍ وتجويز من الله سبحانه وتعالىٰ وليس ناجماً عن هوىٰ الولي الفقيه ورغبته، فالحكمة في جعل ولاية الفقيه هي تنفيذ الاحكام الالهية وتمهيد الارضية لتطبيق الاحكام الاسلامية السامية الرفيعة وليس ممارسة رغبته الشخصية واتباع اهوائه النفسية.

كما تقدم القول ان حق التقنين والتشريع مختصٌ بالاصالة بالله وهو الذي بوسعه ان يمنح أناساً الاذن بالتقنين والحكم علىٰ العباد، من هنا فان أي نمط من التقنين وممارسة الامر والنهي علىٰ الناس دون اذنٍ من الله يُعد غير جائزٍ ومرفوضاً استناداً للرؤية الاسلامية. بناءً علىٰ هذا ووفقاً للرؤية الدينية فان قوانين أية حكومة أو دولة ـ سواءً الدستور أو سائر المقررات ـ انما تكتسب الشرعية والرسمية متىٰ ما صادق عليها الولي الفقيه ـ الحائز علىٰ الاذن بالحكم والتقنين في عصر الغيبة نتيجةَ النصيب الالهي العام ـ بنحوٍ من الانحاء، وهذا أمر مسلَّم به دينياً وموضع اجماع المؤمنين بولاية الفقيه سواء المطلقة أو غير المطلقة.

ولاية الفقيه المطلقة في كلام الامام الخميني قدس سره

يقول الامام الخميني قدس سره:

واذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فانه يلي من امور المجتمع ما كان يليه النبي صلى الله عليه وآله منها، ووجب علىٰ الناس ان يسمعوا له ويطيعوا. ويملك هذا الحاكم من أمر الادارة والرعاية والسياسة للناس ما كان يملكه الرسول صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين عليه السلام علىٰ ما يمتاز به الرسول والامام من فضائل ومناقب خاصة.(١)

ويقول ايضاً في «شؤون وصلاحيات الولي الفقيه» من كتاب البيع:

«... فيكون لهم في الجهات المربوطة بالحكومة كل ما كان لرسول الله والائمة من بعده صلوات الله عليهم اجمعين ولا يلزم من ذلك ان تكون رتبتهم كرتبة الانبياء أو الائمة عليهم السلام فان الفضائل المعنوية أمر لا يشاركهم عليه السلام فيه غيرهم.(٢)

وفي نفس الكتاب يقول الامام:

فللفقيه العادل جميع ما للرسول والائمة عليهم السلام مما يرجع الىٰ الحكومة والسياسة ولا يعقل الفرق، لان الوالي ـ اي شخص كان ـ هو مجري احكام الشريعة والمقيم للحدود الالهية والآخذ للخراج وسائر الماليات والمتصرف فيها بما هو صلاح المسلمين.(٣)

ويقول رحمه الله في موضع آخر:

وعلى ذلك يكون الفقيه في عصر الغيبة ولياً للامر ولجميع ما كان الامام عليه السلام ولياً له.(٤)

ويقول رحمه الله كذلك في موضع آخر:

ثم ان المستحصل من جميع ما ذكرناه ان للفقيه جميع ما للامام عليه السلام الاّ اذا قام الدليل علىٰ ان الثابت له عليه السلام ليس من جهة ولايته وسلطنته بل لجهات شخصية

---

١. راجع كتاب الحكومة الاسلامية للامام الخميني: ص ٤٩.

٢. راجع «ما يعتبر في الولي الفقيه»، كتاب البيع للامام الخميني: ج ٤٦٦/٢.

٣. نفس المصدر: ص ٤٦٧. ٤. نفس المصدر: ص ٤٩٦.

تشريفاً له، أو دلّ الدليل علىٰ ان الشيء الفلاني وإن كان من شؤون الحكومة والسلطنة لكن يختص بالامامعليه السلام ولا يتعدىٰ منه.[١]

كلام الامامرحمه الله هذا الذي ينبئ عن رؤيته الشامخة فيما يخص ولاية الفقيه، جاء خلال درس خارج الفقه في النجف الاشرف لسنوات سبقت انتصار الثورة الاسلامية، وهو الذي اغضب اعداء الاسلام بشدة ودفعهم لمحاولة اطفاء هذا النور الالهي.

هل مارس معمار الثورة الاسلاميةرحمه الله هذه الولاية العظمىٰ عملياً اثناء فترة حكمه التي استمرت عدة سنوات أم لا؟

الجواب بالإيجاب ونشير هنا إلى موارد:

١ـ تنصيب المهندس مهدي بازرگان رئيساً للوزراء والحكومة الانتقالية من قبل الامام الخمينيرحمه الله.

يقول الامامرحمه الله بهذا الشأن: «وحريٌ بي التذكير مرة اخرىٰ بانني اذ نصّبته فتنصيبي له انما جاء بفضل الولاية التي اتمتع بها من لدن الشارع المقدَّس، وانني إذ نصَّبته فان طاعته واجبة وعلىٰ الشعب اتباعه، فهذه الحكومة ليست حكومة عادية بل هي حكومة شرعية يجب اتباعها، ومخالفتها مخالفة للشرع وتمرُّد عليه».[٢]

كلام الامامرحمه الله هذا بالاضافة الىٰ دلالته علىٰ ممارستهرحمه الله للولاية المطلقة، فهو يدلل بوضوح علىٰ ان ولايته تكتسب شرعيتها من الله سبحانه ومن لدن الشارع المقدس، ومثل هذه الشرعية لا تُنال من الأُمة واصواتها بل هي حكم الهي كسائر الاحكام الشرعية من قبيل وجوب الصلاة والصوم والحج... الخ وليس منوطاً بتصويت الأمة ورأيها.

٢ـ التصريح بـ «التنصيب» في نص الاحكام الصادرة عن الامامرحمه الله في تنفيذ

---

١. نفس المصدر: ص ٤٩٦.
٢. صحيفة النور: ٣١/٦.

احكام رئاسة الجمهورية لبني صدر، والشهيد رجائي‌ﷺ وقائد الثورة الاسلامية «مُدَّ ظلّه» بالرغم من ان انتخاب رئيس الجمهورية يتم عبر التصويت العام طبقاً للمادة السادسة من الدستور، واستناداً لما تنص عليه الفقرة التاسعة من المادة العاشرة بعد المائة من الدستور ـ التي تحدد واجبات وصلاحيات القائد ـ فان للقائد الحق في ان يُمضِي وينفّذ حكم رئاسة الجمهورية فقط بعد انتخاب الشعب له، بيد ان الامام‌ﷺ وبمقتضىٰ الولاية المطلقة الممنوحة له من لدن الباري تعالىٰ يصرِّح بالاضافة الىٰ تنفيذه احكام رؤساء الجمهورية هؤلاء: «انني انصّب هؤلاء» وهذا أبعدُ مدىً من الصلاحيات التي ينص عليها الدستور ويأتي بموجب حقِّه في ممارسة «ولاية الفقيه المطلقة».

أحكام الامام‌ﷺ في تنصيب رؤساء الجمهورية

أ ـ حكم تنفيذ رئاسة الجمهورية لبني صدر (١٣٥٨/١١/١٥ هـ.ش)

«بسم الله الرحمن الرحيم: بناءً علىٰ انتخاب الشعب الايراني الشريف وبأغلبية ساحقة للدكتور السيد ابي الحسن بني صدر لرئاسة الجمهورية الاسلامية في ايران، وبما ان شرعيته منوطة بتنصيب الفقيه الجامع للشروط، فانني وبموجب هذا الحكم أنفّذ رأي الشعب وانصّبهُ بهذا المنصب، بيد ان مصادقتي وتنصيبي هـذا وانـتخاب الشعب الايراني المسلم منوط بعدم تخلفه عن الاحكام الاسلامية المقدسة وإتباعه لدستور الجمهورية الاسلامية في ايران».[1]

ب ـ حكم تنفيذ رئـاسة الجـمهورية للشـهيد مـحمدعلي رجـائي؛ (١٣٦٠/٥/١١ هـ.ش)

«بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد لله حمداً لا حصر له علىٰ سابغات نعمائه ولما وفَّق اليه شعب ايران المؤمن الشريف... وبالرغم من دعايات الاعداء في الخـارج

١. صحيفة النور: ١١/ ٢٦٠.

والداخل فقد اختار باغلبية ساحقة تفوق ما قبلها السيد محمدعلي رجائي «أيّده الله تعالى» لرئاسة الجمهورية الاسلامية في ايران منيطاً به هذه المسؤولية الجسيمة والعبء الثقيل، ونظراً الىٰ ان شرعيته منوطة بتنصيب الولي الفقيه فانني أُنفّذ رأي الشعب وأُنصبه رئيساً للجمهورية الاسلامية في ايران».(١)

ج ـ حكم تنفيذ رئاسة الجمهورية لآية الله الخامنئي «مُدّ ظله العالي» (١٣٦٠/٧/١٧ هـ.ش)

«تبعاً لارادة الشعب العظيم وبعد معرفتي بمكانة ومنزلة المفكر والعالم المحترم سماحة حجة الاسلام السيد علي الخامنئي «أيّده الله تعالىٰ» فانني انفّذ رأي الشعب وانصّبه رئيساً للجمهورية الاسلامية في ايران».(٢)

وقال ﷺ في الدورة الثانية لتولي سماحة آية الله الخامنئي لرئاسة الجمهورية (١٣٦٤/٦/١٣ هـ.ش):

. «تبعاً لآراء الشعب العظيم... أنفذ رأي الشعب حتىٰ نهاية الدورة الحالية وانصبّه رئيساً للجمهورية الاسلامية في ايران»(٣).

٣ـ مرسوم الامام الراحل ﷺ بتشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام بتاريخ ١٣٦٦/١١/١٧ هـ.ش

في الوقت الذي لم يكن قد ورد نصٌ في الدستور وفي صلاحيات القائد بشأن وجود مثل هذا المجمع أو صلاحية تشكيله قبل اعادة النظر بالدستور عام ١٣٦٨، بيد ان الامام ﷺ أصدر مثل هذا المرسوم، وهذا الامر بدوره صورة اخرىٰ من ممارسة الولاية المطلقة.

الملاحظة الجديرة بالاهتمام التي تبدو للعيان في هذا الحكم ونظائره ـ كالمورد السابق ـ هي:

---

١. نفس المصدر: ٧٦/١٥.
٢. نفس المصدر: ١٧٩/١٥.
٣. نفس المصدر: ٢٢١/١٩.

ان الفقرات المدرجة في المادة ١١٠ من الدستور التي تـفصّل وظـائف القـائد وصلاحياته ليست «من باب الحصر» في الحقيقة، وانما هي «من بـاب التـمثيل»، وبتعبير آخر: أن يتم العمل بما جرىٰ بيانه في الدستور وبهذا الاطار مـادام البـلد يعيش اوضاعاً عادية ـ ومـن شأن القـانون فـي الواقـع بـيان الحـالات المـتعلقة بالاوضاع العادية في كافة المواطن ـ أما اذا طرأت حالة استثنائية لم تكن متوقعة في اوضاع البلاد أو إدارته فان القائد وبموجب الولاية المطلقة المـمنوحة له مـن الشارع المقدس بامكانه المبادرة والتدخل لعلاج الازمات وضمان مصالح المجتمع.

علىٰ امل ان نبتعد ـ بعد المعرفة الصحيحة والدقيقة لرؤىٰ امامنا العظيم‌ﷺ المنبثقة عن القرآن والسُّنة ـ عن التفسيرات الذوقية والمغلوطة لآرائه والسير باتجاه تحقيق فكره النيِّر بعونه تعالىٰ.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: ما المراد من قدرة الولي الفقيه علىٰ تغيير احكام الاسلام الفرعية أو تعطيلها؟

جوابه: نحن نعلم ان الله تعالىٰ هو المقنن وفقاً لرؤيتنا العقائدية، وليس هنالك مَنْ يقف في عرضه بالنسبة لامتلاك حق التقنين. اذن كيف يتسنى تفسير تغيير الاحكام الفرعية أو تعطيلها علىٰ يدي الولي الفقيه؟

حريٌ القول ليس المراد من تغيير أو تعطيل الاحكام الفرعية علىٰ يدي الولي الفقيه ان الحاكم الاسلامي يسنُّ قانوناً جديداً في مقابل القانون الالهي أو انه يهمل قانوناً ثابتاً ويعطّله، بل المراد ان للولي الفقيه الاذن باستبدال حكم شرعي بآخر في ضوء الاوضاع والظروف الاجتماعية ومراعاة لمصالح الاسلام.

موقع الولي الفقيه في النظام الاسلامي

والتوضيح هو ان الولي الفقيه:

أولاً: فقيه كامل، أي ذو المام تام بكافة الاحكام والقيم الدينية ومحيطٌ احاطة تامة بالقواعد والمعايير الشرعية.

ثانياً: يُجيد تشخيص مصالح المجتمع الاسلامي اثناء الاوضاع والظروف الزمانية المتغيرة ويعرف ما هي مصلحة الاسلام والمسلمين في كل عصر.

في ضوء هذه الامور يشخّص الولي الفقيه واستناداً لمعرفته بالمباني الاسلامية ان الشارع المقدس لا يرتضي تطبيق الحكم الأولي في ظل هذه الظروف، بل يحبّذ حكماً آخر وهو في الواقع انما يقدّم الحكم الأهم علىٰ المهم. فالكشف عن الحكم الجديد انما هو شأن الولي الفقيه وليس غيره، اذن بتركه للحكم الشرعي السابق وتطبيق حكم جديد لم يتخلّف عن حكم الشارع المقدس بل قدَّم حكماً شرعياً علىٰ حكم شرعي آخر مراعاة منه للمصلحة وهذا ليس بالامر الجديد، فهنالك

حالات صرّح بها الفقهاء بوجوب تقديم حكمٍ علىٰ حكمٍ آخر. وكمثال علىٰ ذلك: من احكام الاسلام حرمة النظر الىٰ جسد الاجنبية ولكن اذا ما اضطرت لمراجعة طبيب فبامكان الطبيب معاينة موضع الداء بل لا اشكال في اللمس ان توقفت المعاينة عليه، فهنا يحصل تزاحم بين حرمة النظر لجسد الاجنبية وبين وجوب المحافظة علىٰ روح المسلمة، وفي مثل هذه الظروف يقدِّم الفقهاء حكم وجوب الحفاظ علىٰ نفس المسلمة علىٰ حرمة النظر الىٰ بدنها، وملاك التقديم هو تيقن الفقيه من تعلّق الارادة التشريعية لله سبحانه في مثل هذه الحالة بانقاذ نفس المسلم، أي في حالة حصول تزاحم بين تكليفين يتعذر اداؤهما في آنٍ واحدٍ، فان الفقيه هو الذي يحدد ان التكليف هو انقاذ نفس المسلمة وليس تجنب النظرة المحرّمة.

وهكذا الحال في المسألة موضع بحثنا، فاذا ما ترك الفقيه الحاكم حكماً واستبدل به حكماً آخر فتفسير هذا الفعل ان الولي الفقيه واستناداً للادلة العقلية أو النقلية الخاصة يكشف عن الارادة التشريعية لله تعالىٰ ويعرف بماذا تعلقت تلك الارادة.

* * * * *

الفصل الثاني

خبراء القيادة

سؤال: ما هي القاعدة الفقهية لعمل مجلس الخبراء في الفقه الشيعي؟

جوابه: لِنرَ في البداية اين تكمن شرعية القائد؟ هل ان شرعيته نازلة من الاعلىٰ ونوع من التنصيب؟ بمعنىٰ ان الله سبحانه وتعالىٰ مثلما نصَّب النبي الاكرمﷺ بادر هوﷺ ومن قبله تعالىٰ الىٰ تنصيب الائمة الاثني عشر‰ وهم بدورهم كانوا ينصّبون الولاة علىٰ المدن حينما كانت لديهم القدرة علىٰ ذلك، وفي عصر الغيبة جرىٰ تنصيب الفقهاء تنصيباً عاماً، أم ان الشرعية صادرة من الاسفل وفيها نوع من الانتخاب؟

نظرية انتخاب القائد .. تحليل ونقد

هِهنا نظريّة طرحها بعض الفقهاء المعاصرين وهي نظرية «الانتخاب» واستناداً الىٰ هذه النظرية يتم انتخاب الولي الفقيه من قِبل الأمة في عصر الغيبة، وبهذا التصويت والانتخاب تكتسب حكومته الشرعية بمعنىٰ ان شرعية الولي الفقيه تحددها الامة، فهي التي تخوِّل القائد حق التسلط ـ الذي تتمتع به علىٰ نفسها ـ عبر انتخابها له. هنالك استنباطات متعددة لنظرية الانتخاب بيد ان هذه الاستنباطات باجمعها تتفق علىٰ ان الامة هي التي تنتخب الولي الفقيه ولها تأثير بنحوٍ ما علىٰ شرعيته بحيث تفقد ولاية الفقيه شرعيتها لولا الامة، أي ليس فقط تفقد شعبيتها وانما تفقد شرعيتها ايضاً.

ان لكلٍّ من نظريتي الانتخاب والتنصيب تأثيرهما علىٰ عمل الخبراء، فمن كان يعتقد بان الامة هي التي تضفي الاعتبار والشرعية علىٰ القائد بانتخابها إياه، فالامة في مثل هذه الحالة هي التي تنتخب الخبراء وهم بدورهم ينتخبون القائد نيابة عن الامة، بمعنىٰ انهم يضفون عليه الشرعية، وكأن الامة في هذا الافتراض قد

استودعت الخبراء أمانة وهم كأمناء للامة يستودعون هذه الامانة لدىٰ القائد، إذن دور الخبراء يتمثل في التوسط وايصال الشرعية التي تضفيها الامة علىٰ الولي الفقيه. ينبغي الالتفات الىٰ هذه النقاط:

اولاً: ان هذه النظرية تفتقد الاساس الفقهي أي ان أيّاً من الفقهاء الماضين لم يطرح أو يقبل بمثل هذه النظرية.

ثانياً: ان شرعية الحكومة استناداً لهذه النظرية انما تُمنح من قبل الامة للفقيه في حين ان الامة لا تمتلك حق الحاكمية من الاساس حتىٰ تعطيه لأحد، فقد جرىٰ البحث بالتفصيل في محلّه بان شرعية الحكومة وفقاً للنظرية العقائدية في الاسلام يحب ان تُمنح من قِبل الله، وهذا التخويل جاء بشكل تنصيب خاص فيما يتعلق بالانبياء والائمة المعصومين، وتنصيب عام بشأن الفقيه الحائز للشروط.

ثالثاً: لو اقتنعنا بان الامة هي التي تمنح الحاكم الشرعي شرعيته، فثمة سؤال يثار هنا وهو: بما ان الامة باجمعها لا تقوم بانتخاب الحاكم الشرعي وانما الاغلبية هي التي تنتخبه، فما هو تكليف الاقلية يا تُرىٰ؟ وأية شرعية تتمتع بها حكومة الحاكم الاسلامي عليها؟ باختصار، المؤاخذات التي تثار بشأن النظام الديمقراطي هي ذاتها تثار بشأن هذه النظرية.

نظرية التنصيب

وهي المشهورة بين فقهاء الشيعة ونحن بدورنا نؤيدها ايضاً، وان بعض كلمات الامامﷺ تصرِّح بـ «التنصيب» ايضاً من قبيل قوله «... فتنصيبي له رئيساً للوزراء انما جاء بفضل الولاية التي اتمتع بها من لدن الشارع المقدس، وانني اذ نصّبته فان طاعته واجبة»(١) وقد اشارﷺ الىٰ نظرية التنصيب ايضاً في كتابه «الحكومة الاسلامية» وسائر البحوث والكتب.

---

١. صحيفة النور: ٥/ ٣١ و ٣٤.

ان دور الخبراء في ضوء نظرية التنصيب يتمثل في الحقيقة بالادلاء بالشهادة وتشخيص القائد. أي ان الافتراض يتمثل بتنصيب الفقيه الاصلح من قِبل إمام الزمان عليه السلام في كل عصر لادارة المجتمع الاسلامي بصورة عامة، ولا مناص ـ وفقاً للادلة الشرعية وما يقتضيه الذوق العقلائي ـ من الاستعانة بالخبراء لتشخيص المصداق لهذا العنوان العامّ (الفقيه الأصلح).

سيرة العقلاء، الرجوع لذوي الاختصاص

ان الذوق العقلائي هو قاعدة الحياة الاجتماعية علىٰ صعيد كافة شؤون الناس، فليس هنالك من يمتلك الخبرة في كافة شؤون الحياة، ولابد من تقليد الآخرين في جانبٍ منها، فعلىٰ سبيل المثال يتعين علىٰ الجميع مراجعة الطبيب حين المرض والالتزام بما يراه، بل حتىٰ الاطباء ربما يراجعون غيرهم من الاطباء ذوي الاختصاص في بعض الحالات.

اذن قاعدة الحياة الاجتماعية والعقلائية للناس انما تقوم علىٰ هذا المبدء ولولاه لاختل النظام الاجتماعي.

وفيما يتعلق بتشخيص القائد فان الفقيه الاصلح جرىٰ تنصيبه من قبل الشارع المقدس، ولكن بما ان الامة لا تعرف شيئاً عن الفقاهة ولا قدرة لها علىٰ احراز الشروط الواجب توفرها في الولي الفقيه، فهي ترجع وبمقتضىٰ ذوقها العقلائي الىٰ ذوي الخبرة.

بالرغم من ان قضية الحاكم الاسلامي لم تكن محطَّ اهتمام أثناء حكم النظام الطاغوتي، بيد ان الناس كانوا يتبعون هذا الاسلوب لتشخيص مرجع التقليد، أي حينما يتوفىٰ مرجع التقليد وقد بلغ شخص سن التكليف واراد العمل وفقاً لاحكام الدين وازمع السؤال عن مرجع التقليد الاعلم، كان من الطبيعي ان يتوجه الىٰ عالم المحلّة، واذا كان في قرية تخلو من عالم مشهور فهو يتوجه الىٰ المدينة أو مركز

المحافظة مستقصياً حتىٰ يطمئن بانه قد عثر علىٰ الاصلح، ولم تكن ثـمة حـاجة لتعليم الناس بان عليهم السؤال من اهل الخبرة لمعرفة الاصـلح، بـل انـهم كـانوا يفعلون ذلك بدافع ذوقهم العقلائي.

حكم الولي الفقيه هو سبيل الحل الوحيد

وكذلك في الوقت الحاضر فان حكم الولي الفقيه هو السبيل الوحيد لحل المشكلات التي يواجهها النظام مع فارق ان الامة يومذاك لم تكن تواجه مشكلة في امـورها الشرعية في حال عدم رجوعها لمرجعٍ واحدٍ. افـترضوا ان شـخصين سـافرا مـعاً ويرىٰ احدهما ان تكليفه القصر في الصلاة أما الآخر فتكليفه اتمام الصلاة فلن تبرز مشكلة حتىٰ وإن كانا أخوين، ولا تطرأ أية مشكلة ايضاً حـتىٰ وان كـان هـنالك اختلاف فيما يخص النجاسة والطهارة أو غيرهما من المسائل.

بيد ان تعدد الفتاوىٰ بشأن القضايا الاجتماعية من شأنه افراز المشاكـل وثـمة حاجة لحكم رسمي معتبر يَرتضيه المجتمع، وكمثال بسيط علىٰ ذلك الزواج، فاذا ما افتىٰ فقيه في ظل ظروف خاصة بصحة الزواج فيما افتىٰ فقيه آخر بخلافه، فلا يسع المرأة في هذه الحالة القول لزوجها: انا اعمل وفـقاً لفـتوىٰ المـجتهد الذي أُقـلده واعمل انت وفقاً لفتوىٰ المجتهد الذي تقلده! فلابد مـن وجـود شـخص يـرتضيه الاثنان ويعملان وفقاً لفتواه.

وكذا في المسائل السياسية فلابد من أن ترتضي غالبية الامة مَنْ يبدي وجـهة نظره في القضايا العامة للمجتمع، فلو تفرق الناس في مثل هذه الحالة وكلٌ عـمل بفتوىٰ المرجع الذي يقلّده اذ ذاك سيختل النظام الاجتماعي. بناءً عـلىٰ هـذا مـن الضروري ان نبذل قصارىٰ جهودنا للوصول الىٰ شـخص واحـدٍ لضـمان مـصالح المجتمع الاسلامي وإلا ستعمّ الفرقة، اذ ان الواجب الاساس للـحاكـم الاسـلامي والولي الفقيه المحافظة علىٰ وحدة الامة الاسلامية وضمان مصلحتها.

المكانة العملية لمجلس الخبراء

بناءً علىٰ هذا اتضحت ضرورة الرجوع المنظّم للخبراء، وقد صيغ نظام ذلك في بلادنا بهذا النحو حيث يؤيد مجلس صيانة الدستور اهلية المرشحين الحائزين للشروط، ويقوم الشعب بانتخابهم. فيُقبل الذين يحرزون اكثرية الاصوات اعضاءً في مجلس الخبراء، وهؤلاء بدورهم ومن خلال نقاشاتهم المسؤولة يقومون بتشخيص من كان يفوق الآخرين جدارة باحرازه للشروط الضرورية لقيادة الامة الاسلامية وتقديمه للامة. وحينما شهدت الاغلبية الساحقة من الخبراء علىٰ اصلحية شخص ما يكون قد تحقق اعلىٰ مستوىً من الظن المفيد للاطمئنان بالنسبة للناس ولم يعد هنالك مجال للشبهة، فالعقلاء يرون مثل هذا الظن معتبراً ويحترمونه.

نظراً الىٰ ان المثال السابق بمثابة افضل نموذجٍ يستطيع الانسان من خلاله ان يفهم تأثير شهادة الخبراء فاننا نستعين به مرة اخرىٰ. افترضوا ان شخصاً اصيب بمرضٍ عضال واخذ يبحث عن طبيب اكثر مهارة ممّن سواه، فاذا ما شهد ثمانون أو تسعون بالمائة من الاطباء الذين هم ذوو اختصاص بان الطبيب الفلاني اكثر منا علماً ومهارة لم يعد أمام ذلك المريض من شك بان عليه مراجعة ذلك الطبيب.

وهكذا الحال فيما يخص القائد، فاذا ما شهد الخبراء المختصون بمعرفة المجتهد بان هذا الشخص يفوق من سواه صلاحاً وعلماً فان شهادتهم تفيد اليقين، وذاك ما حصل بشأن قائد الثورة الاسلامية بعد رحيل الامامؒ.

والخلاصة ان القاعدة الفقهية لتشخيص القائد هي سيرة العقلاء حيث درج الناس علىٰ السؤال من الخبراء وذوي الاختصاص لغرض الرجوع للمتخصص الاصلح والاعلم، وهنالك مؤيدات جمة من الادلة الشرعية وسيرة المتشرعة تؤيد هذه السيرة.

* * * * *

سؤال: ما هو موقع مجلس الخبراء وما هي وظائفه؟

جوابه: بعد القبول بأصل «ولاية الفقيه» ينبغي تشخيص كيفية تعيين القـائد والولي الفقيه. وهنا يصبح من الضروري وجود الخبراء العارفين بالقائد تحت عنوان مجلس الخبراء.

من الواضح ان منصب القائد يتميز باهمية خاصّة فـي النـظام الحكـومي فـي الاسلام، بنحو لو لم يقف الولي الفقيه علىٰ رأس الحكومة الاسلامية فانه سـتزول الصبغة الاسلامية عنها. اذن فالخبراء بما يتخذون من قرار وبتشخيصهم للقائد انما يحولون دون بروز فراغ في القيادة، ولهذا فهم يحتلون منزلة مرموقة؛ وان الاوضاع والظروف التي مرّ بها الوطن الاسلامي بعد رحيل الامامﷺ وانتخاب سماحة آية الله الخامنئي للقيادة في غضون اقلّ من اربعٍ وعشرين ساعة شاهد صدقٍ علىٰ اهمية مجلس الخبراء وموقعه المتميز في النظام الاسلامي.

واجبات مجلس الخبراء

المهمة الاساس للخبراء انتخاب القائد أو عزله، أي اذا ما عـجز القـائد عـن اداء مسؤولياته بشكل جيد بسبب شيخوخته أو غـير ذلك مـن الحـوادث، أو ابـتلائه بالنسيان، أو فقدانه المؤهلات الأخلاقية، ففي مثل هذه الحالة يتعين علىٰ الخبراء المبادرة لعزله، ولو ان القائد افتقد العدالة والتقوىٰ أو سـائر الشـروط فـانه يُـعزل تلقائياً، بيد ان تشخيص هذه الحالة والاعلان عنها يتم عن طريق مجلس الخبراء لانه يمثل جهة رسمية.

المهمة الاخرىٰ لمجلس الخبراء الاشراف علىٰ عمل القائد لئلا ينتهي الامر الىٰ عزله، ومجلس الخبراء ينجز مهمة الضبط والاشراف عبر تشكيله «لجنة التحقيق»،

اذ ربما يطرأ حدث بنحو تدريجي احياناً، من هنا يتسنىٰ المباشرة من النقطة التي يُحتمل وقوع الخطأ فيها فتتوفر امكانية سدّ منافذ الخطأ.

بناءً علىٰ هذا فان لجنة التحقيق تحول دون ان يطرأ الخطأ في اعـمال القـائد مستندة في ذلك الىٰ قاعدة «ما يجب رفعه بعد وقوعه يجب دفعه قبل وقوعه».

والمهمة الثالثة لمجلس الخبراء هي تشكيل لجنة تتولىٰ القيام بـدراسـة دقـيقة وجادة لمن لديهم القدرة علىٰ النهوض بولاية أمر المسلمين ليُعرف من يـتمتعون بشروط التصدي للولاية فيتم التعجيل بانتخاب الاصلح للقيادة من بين مَنْ جرىٰ تشخيصهم في حالة وفاة القائد أو عزله من منصبه بسبب فقدانه الشروط.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: في نظرية الانتخاب، يكون الخبراء في الحقيقة وكلاء الامة لانتخاب القـائد، فهل هم وكلاء الامة ايضاً للشهادة علىٰ الاصلح في نظرية التنصيب؟

جوابه: ليست هنالك وكالة في نظرية التنصيب، والخبراء انما يتم انتخابهم لتـحاشي وقوع الاختلاف، كالذين يزمعون اجراء معاملة حول ملك، اذ يتعين عليهم التوافق حول المتخصصين فلربما هنالك العشرات من المتخصصين ولكن لابد للطرفين من الاتفاق علىٰ اثنين منهم، وهذا الاتفاق علىٰ المتخصصين هو عـينه فـي الحـقيقة انتخاب الخبراء، أي نحن ننتخبهم ليدلوا بشهادتهم حول المرشح الاصلح، اذن الامة انما تنتخب مَن يتمتعون باهلية الشهادة لئلا يقع الاختلاف في الشهود.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: مع ايٍّ من نظريتي التنصيب والانتخاب يكون تشكيل مجلس الخبراء اكثر انسجاماً؟

جوابه: لم يرد تصريح في الدستور عمّا اذا كان تشكيل مجلس الخبراء قائماً علىٰ اساس نظرية الانتخاب أم نظرية التنصيب، ولكن هنالك قرائن تفيد ان تشكيل مجلس الخبراء يقوم علىٰ اساس نظرية التنصيب.

في ظل الانظمة الديمقراطية يعترضنا الدور والتسلسل، وللايضاح فان الشعب وقبل توجهه للتصويت في انتخابات رئاسة الجمهورية أو البرلمان أو للاستفتاء علىٰ الدستور أو غير ذلك، هنالك قوانين تدوَّن مسبقاً لهم دون استطلاع رأي الشعب بشأن هذه المهمة. فعلىٰ سبيل المثال ان سنّ المنتخِبين وجنسهم وسائر الشروط التي توضع قبل الانتخابات باجمعها افتراضات مسبقة من خلالها تشارك الجماهير في الانتخابات، وهذا الدور والتسلسل مشكلة قائمة في الانظمة الديمقراطية بالعالم. إن أيّة شبهة يثيرها الغربيون حول قبولنا للشروط المسبقة انما ترد بصورة أشد علىٰ النظام الديمقراطي.

اننا نعالج هذه المشكلة عبر نظرية «التنصيب»، فاذا ما آمنا بهذه النظرية فان مشكلتنا تُعالج بسلسلة الشرعية، لاننا نصل في النهاية الىٰ مقام يرقىٰ علىٰ الأُمة، وفي هذه الحالة لن نقول: بناءً علىٰ أي قانون فعل الشعب هكذا؟ ولا نعترض اذا ما عيَّن القائد شخصاً ما. أما اذا رفضناها فان ذات الشبهة التي ترد علىٰ سائر الانظمة الديمقراطية سترد علىٰ نظرية الانتخاب.

ان القائد ينتخب شخصياً بعض المناصب المهمّة؛ فهل يتلاشىٰ دور القائد وولي الأمر في التنصيب ويناط بذوي الاختصاص في كل مسلك في حالة قبولنا بنظرية الانتخاب بصيغتها الآنفة الذكر؟

في طريقة الانتخاب غير المباشر والمتعدد المراحل ـ وهي باعتقادنا طريقة صحيحة ـ تتخذ كافة هذه [المناصب] شكلاً هرمياً يتدرج الىٰ اعلىٰ منصب تنفيذي هو رئيس الجمهورية الذي يكتسب شأنه بتنصيب القائد له. فعندما يمضي القائد هذا النظام ويشرف عليه من الاعلىٰ فان الشأن المعنوي والشرعي لكافة المناصب سيأتي من الاعلىٰ.

ان القائد ونظراً لعدم معرفته بكافة مدراء البلديات والقضاة والمسؤولين وتعذر تشخيصهم كلاً علىٰ حدةٍ بالنسبة اليه فلابد اذن من ان يستعين بوجهات نظر الآخرين. وعليه فان الشعب هو الذي يُصمم ويُعِدّ نظامه غير ان هذا النظام يبقىٰ فاقداً للروح، والقائد بامضائه لهذا النظام يمنحه الروح ويجعله جاهزاً للتطبيق.

بهذا النظام لا يمس نظرية التنصيب بأي ضرر ويبقىٰ دور الجماهير في كافة الشؤون السياسية والاجتماعية مصاناً. وهذا نظام له مبناه العقلي والشرعي لان كل فردٍ يكون قد ادلىٰ برأيه بقدر ما يتمتع به من فهمٍ واهلية وليس بما يفوق فهمه وأهليته. اذن فهو مقبول من قبل الشرع وله اعتباره من الناحية العقلية ايضاً، وايما نظام في العالم كان الاقرب بايّ قدر كان الىٰ هذا النمط من العمل كانت له القدرة علىٰ حلّ مشاكل المجتمع علىٰ احسن وجه.

* * * * *

سؤال: هل يُمكن إحالة مسؤوليات الخبراء الىٰ الأُمة؟

جوابه: بالرغم من عدم تصريح الدستور بان ولاية الفقيه تقوم علىٰ اساس نظرية التنصيب بيد ان ثمة قرائن تدلل علىٰ القبول بهذه النظرية، ولقد كان مفاد المادة السابعة بعد المائة «اذا ما عُرف أحد الفقهاء الحائزين علىٰ الشروط المذكورة في المادة الخامسة من هذا القانون وبويع للمرجعية والقيادة من قبل الاغلبية الساحقة من الشعب...» فقد حُدد هنا أن اذا ما بايع الشعب باغلبيته المرجع والقائد اضحت قيادته شرعية ومقبولة ولم تعد هنالك من حاجة الىٰ ذوي الخبرة والاختصاص وذاك ما حصل بالنسبة للامامﷺ.

هذا الافتراض نادر الحصول علىٰ صعيد القضايا الاجتماعية، فلابد من قيام ثورة لها من الجهود والتاريخ والمقدمات ما يمتد ثلاثين عاماً كي يتسنىٰ للامة اختيار القائد الاصلح، فمن اليسير افتراض هذا الامر في مثل هذه الحالات، لكنه ليس سهلاً علىٰ الدوام. ومن الطبيعي ان عدد المرشحين الذين يتم انتخابهم لمنصب القيادة سيزيد علىٰ الواحد في الظروف والاوضاع الطبيعية ولا مناص من القيام بعملية مفاضلة بينهم وتتولىٰ جهة رسمية الاعلان عن هذه المفاضلة.

فاذا ما خولنا الامة القيام بهذه المفاضلة فان عملها لا يفرز اليقين إن هي بادرت الىٰ اختيار شخص ما نظراً للاختلاف بينها أي فقدانها اليقين، ولربما ـ بالطبع ـ تشخص الامة احياناً بنفسها وبصورة مباشرة أو غير رسمية شخصاً ما وتتفق كلمة الامة باجمعها أو غالبيتها بشأنه، غير ان قيمة الرجوع الىٰ رأي الامة في غير هذه الحالات اقل شأناً بكثير عن رأي الخبراء لأن محل هذا العمل كالسؤال من عابري السبيل والمتجولين في الاسواق لمعرفة الطبيب الماهر والاصلح، ومن ثم نبادر للعمل بما تقوله الاغلبية من الناس، فهل هذا هو الطريق الافضل الذي يوصلنا الىٰ

الحقيقة أم اذا ما رجعنا الىٰ الاسرة الطبية (نقابة الأطباء) وسألناهم أن يشخصوا لنا أَمهر الاطباء؟ من المسلَّم به ان الرجوع الىٰ المتخصصين والاطباء هو السبيل الانجع. فاذا ما اعتبرنا انتخاب القائد وولي الأمر شأناً دينياً فلابد ان نمتلك أقوىٰ الادلة امام الله سبحانه وتعالىٰ.

نظرية التنصيب ودور الامة في انتخاب القائد

لو أردنا تحديد دور الامة وفقاً لنظرية التنصيب وقلنا بحلول الامة بدلاً عن الخبراء في التصدي لهذا الدور، فهل هذا العمل هو الاصح يا تُرىٰ؟

يبدو ان هذا العمل بعيد عن الواقع؛ اذ يرىٰ العقلاء أن اذا ما شخّصنا المهرة والامناء من الاطباء في البداية ومن ثم بادر هؤلاء لانتخاب الاصلح من بينهم فذلك مما يبعث علىٰ الثقة وهو الاكثر تعقلاً، فنحن نعلم ان في البلد من الاطباء مَنْ عرفنا صدقهم وصلاحهم خلال معاشرتنا لهم، ومن السهل علىٰ الشعب القيام بمهمة انتخاب مثل هؤلاء الاطباء ليقوموا بدورهم بانتخاب الافضل والاكثر مهارة من بينهم، واذا ما حصل مثل هذا الانتخاب يكون مبعث اطمئنان بالنسبة للناس.

مثل هذا الانتخاب من قبل الشعب ـ انتخاب المتخصصين الملتزمين ـ ليس بالامر الصعب، بيد ان انتخاب الاصلح والاعلم من بين حشود ذوي الخبرة والاختصاص وبغالبية الاصوات لهو أمر دقيق وتخصصي.

لو طبِّق مثل هذا النمط في انتخابات رئاسة الجمهورية وسائر الانتخابات ايضاً فهو الاسلم بنظرنا، ومن المناسب كثيراً اذا ما استطعنا اتباع نظام انتخابي يتم بموجبه تشخيص ذوي الاختصاص تدريجياً وانتخاب الاصلح من بينهم، فبمقدورنا القيام بذلك في كافة المجالات وهو يسيرٌ حتىٰ علىٰ صعيد انتخاب رئيس الجمهورية والوزراء والقضاة وكافة مسؤولي البلاد، غير انه من الصعوبة بمكان تغيير نمط الانتخابات في ظل الظروف والاوضاع التي نعيشها ـ لاسيما وقد تفشّت الثقافة

الغربية في مجتمعنا ـ

ان في بلادنا عيناً باصرةً ثاقبةً يقظة تعلو رئاسة الجمهورية وسائر المؤسسات وهي التي نعوِّل عليها كثيراً بعلاج الاشكالات الناجمة عن الانتخابات بنمطها الغربي الىٰ حدٍّ كبير؛ أي اذا ما حصلت أخطاء في المناصب الدنيا فهي مما لا يعتد بها بسبب اشراف تلك الجهة العليا.

لكنّ الاسلم في ضوء المبادئ الاسلامية ان تكون انتخابات سائر المناصب متعددة المراحل أيضاً علىٰ ان يدلي كل شخص بشهادته في المجال الذي له الاهلية علىٰ التشخيص فيه ويكف عن الادلاء بشهادته ورأيه في الموضوع الذي لا اهلية ولا تخصص له فيه، ومن المسلّم به ان مصالح المجتمع ستُضمن علىٰ افضل وجه في مثل هذه الحالة وهو أمر عقلائي بكافة ابعاده واكثر انسجاماً مع الموازين الشرعية، غير انه صعبٌ نوعاً ما وليس لدىٰ مجتمعنا الاستعداد لتطبيقه في الوقت الحاضر.

* * * * *

سؤال: ألا يُمثل انتخاب الخبراء لتعيين القائد نوعاً من العقد الاجتماعي؟

جوابه: ان التعبير بـ «العقد الاجتماعي» تعبير شائع في العالم الغربي وله مبانيه الخاصة به والآثار المترتبة عليه. فاذا ما اراد اثنان القيام بمعاملة فان اتفاقهما علىٰ صاحب الاختصاص بمثابة الاعلان عن قبولهما له، ولا ضير اذا ما اطلق امرؤٌ علىٰ هذا الاتفاق اسم «عقد» ولكن ليس بمعنى ان الامة باتفاقها انما تضفي الشرعية والاعتبار على رأي الخبراء، بل بمعنىٰ انها ترتضي رأيهم.

* * * * *

سؤال: ألا تشابه الانتخابات علىٰ مرحلتين نظرية «أهل الحل والعقد» في النظام السياسي لاهل السُّنة؟

جوابه: ما يقوله اهل السُّنة فيما يخص «اهل الحل والعقد» انما هو لتعيين الخليفة فقط. أما الانتخابات غير المباشرة والمتعددة المراحل التي نعنيها فهي نظرية اكثر شمولية يمكن تطبيقها علىٰ صعيد كافة المناصب ابتداءً من رئيس الجمهورية ومروراً بالوزراء والقضاة وانتهاءً برؤساء البلديات وكل من يريد تصدّي أي منصب من المناصب، أي يتعين علىٰ المتخصصين في كل صنف انتخاب الاصلح طبقاً لهذا النمط.

والطريقة المقترحة لتشخيص وانتخاب الافضل لكل عمل هي كالتالي: في البداية ينتخب الناس ثقاة المحلّة وذلك لمعاشرة الناس إياهم علىٰ مدىٰ سنين طوال ومعرفتهم بمواصفاتهم، ثم يقوم هؤلاء الثقاة بتشخيص ذوي الاختصاص لانهم موضع ثقة الناس ولا ينطقون شططاً، ومن ثم يبادر المتخصصون انفسهم الىٰ تصنيف الاشخاص من حيث التخصص والمهارة والالتزام واهمية العمل والاعلان عمّن تتوفر فيهم الافضلية. إذن يُنَصَّب من حازوا اعلىٰ المراتب في الاعمال التي تحتل المرتبة الاولىٰ من الاهمية من قبيل ان يحرز وزير الاسكان المرتبة العليا في اعمال الاعمار وبناء المدن ويليه المدير العام للاسكان في المحافظة وهكذا المناصب الدنيا.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: في ضوء صلاحيات الولي الفقيه؛ ماذا يُصنع اذا ما تزامن حلُّه لمجلس الخبراء وعزل مجلس الخبراء له؟

جوابه: لا يثار هذا السؤال بشأن الولي الفقيه ـ في ضوء صلاحياته ـ ومجلس الخبراء فقط، بل انه يثار حول أية حالةٍ تقوم فيها قوتان لكلٍّ منهما القدرة علىٰ حلّ الاخرىٰ، ففي البلدان التي يحق لرئيس الجمهورية حلّ البرلمان ـ مثلاً ـ يتبادر السؤال بان لو حلَّ رئيس الجمهورية البرلمان وفي تلك الاثناء عزل البرلمان رئيس الجمهورية، فما الحيلة وقرار أيهما هو النافذ؟

لكن هذا الاشكال لا يرد بحق الولي الفقيه ومجلس الخبراء لان مجلس الخبراء انما يعلن عن عزله للقائد وعدم اهليته للقيادة متىٰ ما اطمأن مسبقاً بان القائد قد فقد اهليته، فعلىٰ سبيل المثال اذا ما شخَّص الخبراء ان القائد فقدَ عدالته أو رؤيته الفقهية أو القدرة علىٰ ادارة القضايا الاجتماعية اذ ذاك يعلنون عن عزله، من الواضح عدم حصول عزله عن الولاية والاعلان عن عدم اهليته من قِبل الخبراء قبل حصول الاطمئنان بفقدانه الاهلية. اذن عزل القائد انما هو امرٌ محرزٌ مسبقاً لدىٰ الخبراء يُعلن عنه لاحقاً.

بناءً علىٰ هذا اذا ما اقترن اعلان مجلس الخبراء عن فقدان القائد اهليته مع حلٍّ القائد لمجلس الخبراء فلا تأثير لحلّ القائد مجلس الخبراء، وذلك لان القائد اصبح معزولاً تلقائياً قبل اعلان مجلس الخبراء بسبب فقدانه الشروط.

ميزة الحكومة الدينية

هذا الأمر احدىٰ مفاخر نظام الحكومة الولائية حيث يكون عزل وتنصيب الحاكم الشرعي من قبل الله وارتكاز حاكميته علىٰ التقوىٰ، وعليه فاننا قليلاً ما نواجه

المشكلات التي ربما تعترض الحكومات في هذا المجال، اذ ان شرعية الحكـومة الاسلامية مستمدة من الله جلّ وعلا وشعبيتها من الجماهير.

ربما يوجد هنالك من يدَّعي عدم وجود فارقٍ بين الشـرعية الالهـية والقـبول الشعبي، ولكن ينبغي الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أننا اذا ما قلنا بـان شـرعية الحاكم من الله فان هذه الشرعية تبقىٰ ببقاء كافة الشروط لدىٰ الحاكم وفي حالة فقدانه لايٍّ منها فهو يسقط من منصبه تلقائياً شرعاً، سواء اطّلع احدٌ علىٰ فـقدان الشروط أم لا، بينما اذا ما اطلع الناس على فقدان حـاكمهم لتلك الشروط وقرروا عزله فان ذلك يقع في حالة فقدان انصار الحاكم للاكثرية وعدم ترجيحهم مصالحهم الفئوية علىٰ مصلحة المجتمع، وهذا ما لا يحصل عادة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الفصل الثالث

الحكومة الدينية

سؤال: حدثونا عن تاريخ العلمانية وخصائصها ودوافع ترويجها

جوابه: العلمانية اتجاه فكريٌّ له معالمه منها فصل الدين عن الدولة، وتبلور الدولة علىٰ اساس وطني، والتقنين وفقاً لارادة البشر؛ والتركيز علىٰ الشؤون المادية، وسيادة العلوم التجربية بدلاً عن العلوم الالهية.

بناءً علىٰ هذا فان العلمانية تركز علىٰ انفصال دائرة الدين عن السياسة، ويُعتبر الدين في هذا النظام أمراً فردياً رسالته بلورة العلاقة بين الانسان وربه فقط ولا دخل له في السياسة وإدارة امور المجتمع أبداً.

تاريخ العلمانية

الغرب هو مهد هذه الفكرة ويمكننا القول ان العلمانية افرازٌ طبيعي للاحداث التي سبقت عصر «النهضة» ففي القرون الوسطىٰ ظهرت الكنيسة الكاثوليكية عملياً علىٰ انها قوة امبراطورية، وكان المذهب الكاثوليكي يمثل انموذجاً تاماً للدين الكامل داخل المجتمع الاوربي، لذلك كانوا يلقون بتبعات نواقص المذهب علىٰ الدين، ونتيجة لحكم الكنيسة فان الامور التي تؤيد نظريات الانجيل وتعاليمه كانت هي التي تحصل علىٰ الاذن بنشرها، وقد جرىٰ في تلك الحقبة التصدي لكل انواع الابداع، اذ أُعتُبر العلم هو الشجرة المحظورة فنشأ تعارضٌ بين العلم والدين.

لقد ادىٰ الحكم علىٰ النظريات العلمية استناداً الىٰ الانجيل المحرَّف الىٰ انحطاط المجتمعات المسيحية، ومن جانب آخر جرىٰ القبول وفقاً للنص المحرَّف في الانجيل بنوعٍ من تقاسم الاعمال بين الكنيسة والقيصر فاستناداً لتصريح الانجيل: ما لقيصر يجب ان يُترك لقيصر وما لله يجب ان يُترك للكنيسة. من هنا قال بعض الكتّاب: في المسيحية تتبلور الارضية المساعدة لنمو العلمانية، أي إن عجز تعاليم

الانجيل والمسيحية كان أحد الاسباب المؤثرة في نشوء العلمانية.

من العناصر الاخرىٰ المؤثرة في نشوء العلمانية في الغرب هي نهضة الاصلاح الديني أي الحركة التي جرىٰ خلالها تقليص نفوذ الدين في شؤون الحياة تدريجياً، وكان مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦ م) من طلائع هذه الحركة، فلقد طرح آراءً جديدة بشأن المسيحية بغية اصلاح الدين واقرار الانضباط في الكنيسة، فكان فصل الدين عن السياسة أحد الاصول التي اعتمدها، فقال: ان الملوك يستمدون سلطتهم من الله مباشرة وواجب الكنيسة العناية بالامور المعنوية والروحية فقط.

لقد ادت نهضة الاصلاح الديني الىٰ زعزعة حكم الكنيسة وبروز فلسفة سياسية جديدة، فكان من افرازات هذه الحركة صراع الطوائف الدينية الذي افضىٰ الىٰ اضمحلال وزوال قدسية الدين والتمهيد لقيام العلمانية.

علىٰ العموم يُمكن تقسيم دوافع رواج العلمانية في الغرب الىٰ طائفتين هما:

١ـ الدوافع الخيّرة لترويج العلمانية

وهي التي كان يقف وراءها بعض المتدينين ممن كانوا يريدون الحفاظ علىٰ قدسية الدين، وانهم ـ من جانب آخر ـ كانوا يرون تناقض الدين مع بعض القيم السائدة في المجتمع الغربي ولحل المشكلة قالوا: ان دائرة الدين بمعزل عن دائرة العلوم والفلسفة.

ان التعارض انما يُفترض اذا ما التقىٰ شيئان عند نقطة معينة، أما اذا سارا في خطين متوازيين ولا يلتقيان عند أية نقطة فانه لا يحصل التعارض حينذاك. من هنا ولغرض المواءمة بين الدين من ناحية، والعلم والفلسفة والعقل من ناحية اخرىٰ؛ قالوا: ان دائرة الدين تمثل مجموعة من الامور الشخصية التي تخص علاقة الانسان بالله، وقالوا ايضاً بشأن القيم والواجبات والمحظورات: أيّ واجب ومحظور يُطرح في اطار علاقة الانسان بالله فهو يخص الدين ولا تعارض للعلم معه، أما اذا تعلقت الواجبات والمحظورات بالحياة الاجتماعية للانسان فليس للدين ان يتدخل فيها،

فعلىٰ سبيل المثال: العقوبات التي ينص عليها الدين بحق المجرمين مرفوضة لتناقض العقوبة مع كرامة الانسان، فكل مجرم مريض، والمريض يجب ان يُعالج لا أن يعاقب!

٢ـ الدوافع المغرضة لترويج العلمانية

كانت هنالك دوافع مغرضة تثار من قبل مَنْ كانوا يرون الدين عقبة في طريق مطامعهم ومصالحهم، ومن بينهم ارباب الحكم الذين كانوا يرددون نغمة فصل الدين عن السياسة بغية نيل المزيد من المصالح الشخصية، وعلىٰ الطرف الآخر فقد اتفق معهم العلماء الذين كانوا يتصورون تعارض الدين مع اكتشافاتهم العلمية فكانت المحصّلة أن اشتد عود العلمانية.

الملاحظة الجديرة بالاهتمام هي ان العلمانية وخلال مسيرتها التاريخية في عالم الغرب قُسِّمت الىٰ مرتبتين حسب الضعف والشدّة، وبتعبير آخر انها مرّت بمقطعين تاريخيين انتقلت خلالهما من حالة الضعف الىٰ حالة من القوة والافراط:

يعود المقطع الاول الىٰ مرحلة نهضة الاصلاح الديني وفيها نشأت البروتستانتية بدافع اصلاح الدين، والعلمانية بصيغتها هذه لا تنفي الدين وانما تحصره بالامور الفردية وتبعده عن القضايا الاجتماعية.

أما في المقطع التالي فقد آل هذا التيار الىٰ عصر «النهضة» وهي مرحلة الانفصال عن الدين وطُرحت العلمانية بصيغتها الافراطية، وقد تفشىٰ خلال هذه المرحلة الاعتقاد بوجوب التنكّر لماوراء الطبيعة والتركيز علىٰ الحياة الدنيوية واستبدال الانسان بالله، فاساس النهضة انما يرتكز علىٰ محورية الانسان الذي يعدّ محوراً لكل شيء بدءاً من العلم والمعرفة وانتهاءً بالقيم والاخلاق والسياسة والحقوق والحكم.

❊ ❊ ❊ ❊

سؤال: هل يتفق الاسلام مع العلمانية ـ فصل الدين عن السياسة ـ؟

جوابه: ان العلمانية تخوّل غير الله حق التشريع والحاكمية، فيما تصرّح الرؤية التوحيدية: ان المالكية والحاكمية الحقيقية والاصلية لله ولا حقّ للانسان أبداً في الحكم علىٰ غيره دون إذنٍ منه تعالىٰ.

والفكر العلماني يقوم علىٰ اساس انحصار الدين في علاقة الانسان بالله، ولكن اذا ما ثبتت ضرورة الدين باعتباره اطاراً يتضمن القوانين الاجتماعية الكفيلة بتحقيق سعادة الانسان مادياً ومعنوياً اذ ذاك تبطل النزعة العلمانية، وهنا نتطرق لبحث هذه القضية من منظار اسلامي.

استناداً للرؤية التوحيدية والاسلامية يجب ان يكون المشرِّعون والمسؤولون القضائيون والمنفّذون للقانون مأذونين من قبل الله، وإلا فلا حقَّ لهم لتولّي المناصب المذكورة.

ان للاسلام قوانينه واحكامه لكافة شؤون الانسان الفردية منها والاجتماعية، وهو يشتمل علىٰ الاحكام الحقوقية ايضاً، وهنالك آيات وروايات جمّة تؤكد علىٰ هذا الأمر، نذكر هنا طائفة من الآيات:

بعض الآيات الدالّة علىٰ الربوبية التشريعية لله

١ـ تصرّح بعض الآيات: يجب حل الاختلافات بين الناس بالرجوع الىٰ الكتاب والاحكام الالهية:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ.[1]

---

١. البقرة: ٢١٣.

٢ـ ان الله يذمّ الذين وضعوا الاحكام سواء الشخصية أو الاجتماعية من عند انفسهم ودون اذن إلهي، ففي آية ـ مثلاً ـ يخاطب المشركين قائلاً:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ ما أَنْزَلَ اللّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وحَلالاً قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ.(١)

وبالرغم من ان هذه الآية تخص الاحكام الفردية ـ الطعام والشراب ـ غير ان المعيار المذكور فيها عامٌ، أي ان البشر موضع ذمٍ في كل حالةٍ يضعون خلالها حكماً من عند انفسهم.

٣ـ في طائفة من الآيات صدر أمرٌ مشدَّد للنبيﷺ بان يتَّبع الوحي الالهي ويتجنب اتباع آراء الآخرين:

وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ.(٢)

٤ـ وفي آيات اخرىٰ اعتُبر الذين يحكمون بما لم ينزل الله في عداد الفاسقين والظالمين والكافرين:

وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ (الظّالِمُونَ) (الفَاسِقُونَ)(٣)

٥ـ واعتُبر الحكم ـ التقنين والإمرة ـ في آيات اخرىٰ لله فقط: إِنِ الْحُكْمُ إِلاّ لِلّهِ.(٤) وكما تقدم القول فان هذا الحق ـ حق التقنين والإمرة ـ انما يسري الىٰ الآخرين باذن من الله فقط.

٦ـ وتكفي الآيات التي تصف الله تعالىٰ بـ«الرب» لبلوغ مرامنا، لان الربوبية انما تعني الملكية، فالرب مَنْ له الحرية التامة بالتصرف بالمربوب كيفما شاء: فتارة يخلق الرب المربوب كما يشاء فهذا تصرف تكويني، واخرىٰ يسنّ له القوانين ويحدد له الأوامر والنواهي وهذا تصرف تشريعي.

مَنْ انكر الربوبية التشريعية لله سبحانه فهو فاقدٌ لأُولىٰ مراتب الاسلام، لان

---

١. يونس: ٥٩.
٢. المائدة: ٤٩.
٣. المائدة: ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.
٤. الانعام: ٥٧؛ يوسف: ٤٠ و ٦٧.

نصاب التوحيد الضروري للمسلم هو الايمان بالتوحيد في الخالقية والربوبية بشقيها التكويني والتشريعي، فابليس وإن كان يرىٰ الله سبحانه خالقاً ورباً تكوينياً وكان على اعتقادٍ بالمعاد ايضاً لكنه كافرٌ في منظار القرآن بسبب انكاره لربوبية الله التشريعية وتمرُّده علىٰ الأمر الالهي.

يقول تعالىٰ في القرآن في مقام توبيخه لليهود والنصارىٰ: اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَرُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ.[1] أي انهم اتخذوا من علمائهم ورهبانهم أرباباً في مقابل الله، وليس من شكٍ في ان اليهود والنصارىٰ لم يكونوا يرون في اقطاب الكنيسة الهاً أو خالقاً للكون وانما كانوا يعتبرونهم ذوي حق في التشريع والتقنين، وهم في الواقع كانوا يعدّون الاحبار والرهبان رباً تشريعياً، أي كانوا يرون أمر التصرف بالحلال والحرام بيد الكنيسة واقطابها.

وفي موضع يخاطب تعالىٰ نبيه الاكرمﷺ بان يدعو اهل الكتاب الىٰ بعض الامور من بينها: لاٰ يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ.[2] وقد فسِّرت هذه الآية في بعض الروايات بما يلي: انهم ـ اهل الكتاب ـ كانوا يؤمنون بطاعة شخصياتهم ويُعدونهم ذوي حقٍّ في التصرف بأمر الدين لا انهم يعتبرونهم مبلغين للدين.

وعلىٰ العكس من هذه الفكرة يؤمن المسلمون: كما ان الخلقة والتكوين شأن الهي فان التشريع والتقنين شأنه ايضاً، ولا يرون لأحد غيره حق التقنين الىٰ جانبه تعالىٰ. وبناءً علىٰ هذا فان الربوبية التكوينية والتشريعية معاً ـ في نظر المسلمين ـ لله وحده، واستناداً للربوبية التشريعية فان شؤون التدبير وادارة المجتمع باسرها يجب ان تنتسب الىٰ الله عز وجل.

تناقض العلمانية مع فكرة الربوبية التشريعية لله

في ضوء ما تقدم قوله يتضح ان للاسلام قانونه في مجال الشؤون الاجتماعية بدءاً

١. التوبة: ٣١.
٢. آل عمران: ٦٤.

من صغيرها وانتهاءً بالقضايا الاجتماعية الدولية، بناءً علىٰ هذا كيف يتفق الاسلام مع العلمانية القائمة علىٰ فصل الدين عن القضايا المهمة في الحياة ـ سواء السياسية أو الحقوقية، أو الاجتماعية أو الأُسرية ـ؟!

لقد كان من اسباب اشاعة العلمانية في الغرب انهم كانوا يريدون الحيلولة دون ان يطرأ تضارب بين ارادة الله وارادة الناس، من هنا فقد تصوروا الكنيسة وحـدها مكاناً للدين ولا حقَّ للدين بالتدخل في الامور الاجـتماعية والحـقوقية، بـيد ان اسمىٰ قيمة في الرؤية الاسلامية تتمثل في ان يكون الانسان تابعاً لارادة الله وعبداً خالصاً له ويُسلمَ كل شيء لتصرفه. اذن في ضوء هذه الرؤية لا يسـع المسـلم ان يعتقد بالحرية المطلقة علىٰ صعيد القضايا المهمّة فيا لحياة.

*****

سؤال: أليسَ إقامة حكومة دينية وتدخُّل علماء الدين في السياسة تكراراً لتجربة المسيحية في القرون الوسطىٰ؟

جوابه: جرىٰ مؤخراً ومن خلال بعض المقالات والخُطب تشبيه الاوضاع الراهنة في ايران الاسلام بحكم المسيحية في القرون الوسطىٰ، والايحاء ـ عبر اختلاق عدة وجوه لهذا التشابه بما يلي: مثلما افرزت الحكومة التي حكمت باسم الدين في الغرب عواقب وخيمة وغدت سبباً في الضياع والتخلف، فان مثل هذه الحالة حاصلة الآن في ايران، ولا مفر للخلاص منها إلاّ في سلوك ذات الطريق الذي اختُط هناك واستقرت الاوضاع به.

قبل كل شيء ينبغي الانتباه الىٰ أنه ومنذ اليوم الذي بُعث فيه الانبياء عليهم السلام لهداية البشر، نشط حزب الشيطان لمواجهتهم واخماد نور رسالتهم وتعقيم نشاطاتهم، فقام بما يتناسب من ممارسات مع ظروف كل عصر ومجتمع، وكذا سيفعل في المستقبل أيضاً.

تشويه صورة الثورة

تتمثل الوصفة التي لفَّقها لنا الاستكبار العالمي وباشر بالتخطيط لها وتطبيقها منذ السنوات الاولىٰ التي اعقبت انتصار الثورة، في تشويه صورة نظامنا الاسلامي وتشبيهه بنظام القرون الوسطىٰ الذي كان يدار علىٰ يد الكنيسة ـ وعلىٰ وجه الخصوص الكنيسة الكاثوليكية ـ

يتم بموجب هذه الخطة تصوير الاسلام علىٰ انه عقبة بوجه تطور العلم والمعرفة والصناعة والتكنولوجيا، وكذلك عرضه كرؤية عاجزة ناقصة لا قدرة للنظام الذي يستند اليها علىٰ معالجة مشاكل المجتمع وادارته، ومن خلال سردهم لبعض

التلفيقات يعتبرونها دليلاً علىٰ تماثل هذين النظامين ـ اي النظام الاسلامي ونظام الحكم المسيحي ـ، للايحاء بان تجارب الصراع التي شهدتها القرون الوسطىٰ ضد مثل هذا النظام هي السبيل الامثل من ناحية، والادّعاء ـ من ناحية اخرىٰ ـ ان ما حصل لذلك النظام سيحصل لهذا النظام ايضاً.

ويتم توضيح أول أوجه الشبه بما يلي: ثمة أناس كانوا يحكمون الناس وقتذاك باسم الدين، وان الوضع يسير حالياً علىٰ هذا المنوال ايضاً لمحاولة البعض التسلط علىٰ الناس باسم الله والدين. اذن برز هنا قاسم مشترك. ثم يضيفون: وهذه الفئة تمارس الآن ذات التشدد الذي كانت تنتهجه الفئة التي سبقتها فيما يخص افكارها وعقائدها حيث كانت ترفض حرية الفكر والرأي وتزج المعارضين لافكار الكنيسة في السجن أو تسوقهم الىٰ المحاكم أو الاعدام، وهؤلاء ايضاً يمارسون ذات الافعال.

البديل البروتستانتي لمجتمعنا

كانت الخطوة الاولىٰ من ردة فعل العالم الغربي في مواجهته لذلك النظام، نهضة الاصلاح الديني أو «البروتستانتية» أي برز من اوساط القساوسة ورجال الدين أُناس استقبحوا فعل الكنيسة الكاثوليكية قائلين: ان هذه الطريقة ليست المسيحية الحقيقية وعلينا العودة الىٰ المسيحية الاصيلة. واقترحوا ان يقدَّم الدين بصيغة تخلو من الحكم ويكف عن التدخل بشؤون السياسة وتقتصر مهمته علىٰ تنظيم العلاقة بين الله والانسان، وهكذا انبروا لمقارعة العلماء الرسميين للمسيحية، وهذا في واقع الأمر بمثابة انطلاقة الفكر البروتستانتي الذي تبناه مارتن لوثر في بداية الأمر وواصله الآخرون بصيغ مختلفة ونشأت علىٰ اثره الطوائف البروتستانتية.

علىٰ أية حال؛ مثل هذا الايحاء يرد بشأن نظامنا الاسلامي ايضاً من ان المزج بين الدين والسياسة واتخاذ الدين اساساً للحكم لن يكون احسن مصيراً مما حصل

للكنيسة الكاثوليكية وستنجم عنه هزيمة كبرىٰ للاسلام، اذن من الافـضل فـصل الدين عن السياسة سعياً لانقاذه.

اضف الىٰ ذلك ان التدخل في السياسة يحط من قدسية العلماء والمتدينين وذلك:

اولاً: ان للسياسة ألاعيبها الخاصة بها.

ثانياً: في حال تدخُّل هذه الفئة ربما تبرز مشكلات ونواقص فـتلحق اثـارها السلبية بهم مما يؤدي الىٰ زوال حرمة علماء الدين في المـجتمع، إذن خـيرٌ لهـم الاهتمام بعلاقتهم مع الله ووعظ الناس وترك النشاطات السياسية لاهلها.

تاريخ البروتستانتية في المجتمع الاسلامي

حريٌّ القول: ان هذه الوصفة ليست نمطاً مستجداً بل لها تاريخ طويل في هذا البلد، فقبل انتصار الثورة أثار البعض ـ ومنهم من كان ذا ميول ديـنية ـ هـذه الافكـار، وبالوسع الاشارة ـ علىٰ سبيل المثال ـ الىٰ كراس «الحدود بين الدين والسـياسة» تأليف المهندس مهدي بازرگان، وسبقه فتح علي آخوند زاده في اقتراحه بـانشاء بروتستانتية اسلامية كسبيل لتلافي التخلف الذي تعانيه ايران ثـم اخـذ الآخـرون بترديده فيما بعد.

علىٰ أية حال، ان الدراسة المفصلة لهذه المقارنة بين الاسلام والمسيحية، وكذلك تحرّي جذور الاسباب التي آلت الىٰ نهضة الاصلاح الديني في أوربا، وبيان حقيقة عدم وجود مثل هذه التلفيقات في الاسلام والحكومة الاسلامية من الاساس، وان الاسلام يختلف كثيراً عن المسيحية المحرّفة، يستدعي المزيد من الوقت، ولكن ما يسع قوله علىٰ نحو الاجمال هو:

ان الاسلام هنا لم يأتِ برسالة ضيقة من شأنها تنظيم العلاقة بين الله والانسان فقط، بل هو دين شامل وواسع ذو قانون ورسالة لكافة شؤون حياة الانسان سواء الفردية من قبيل علاقة الانسان بالله وعلاقة الانسان بنفسه؛ أو الشؤون الاجتماعية

ومن بينها الحقوق والسياسة والاقتصاد والأُسرة والتجارة... الخ. وتصب كافة هذه القوانين والاحكام باتجاه تحقيق الكمال النهائي للانسان أي القرب الىٰ الله والسعادة الاخروية وكذلك ضمان المصالح الفردية والاجتماعية وسعادة الانسان في حياته الدنيوية هذه.

كما ان التدخل في السياسة بمفهومها الاسلامي ليس من شأنه المساس بقدسية العلماء والمتدينين وانما يُلقي علىٰ عواتقهم مسؤولية جسيمة وحتمية باعتبارهم مطبّقين للاحكام الاسلامية وخادمين للمسلمين، وان تطبيق أيٍّ من الاحكام الالهية في هذا المضمار ومعالجة مشاكل الناس بمثابة خطوة كبرىٰ باتجاه السمو الروحي والقرب من الله وتوفير السعادة للبشر وتأمين مصالحهم الحقيقية وسط المجتمع.

وخلاصة القول ان العدوّ يسعىٰ وبعونٍ من مرتزقته في الداخل الىٰ بث فكرة «البروتستانتية الاسلامية» في اوساط المثقفين والشباب وجرفهم نحو ما يسمىٰ بـ «القراءة الجديدة» للدين التي لا يُطيقها القرآن والسنّة[1] ولا شعبنا المسلم المؤمن. يقول الامام الخميني: «من المصائب ان ينبري من لا معرفة له بالاسلام أهوَ يُكتب بـ «السين» ام بـ «الصاد»، وهو جاهل بالاسلام ولا علم له بنصوصه، فينقل كلاماً ويردده بين الشباب صارفاً هاتفاً فيدفع الشباب لارتكاب عملٍ ما... يتوهم امثال هؤلاء بما ان ثورة قد قامت الآن ـ مثلاً ـ فلابد من قيام ثورة داخل الاسلام ايضاً، ألا يفهم هؤلاء؟ ان اغلبهم ممن هم علىٰ معرفة لكنهم يحاولون القضاء علىٰ القاعدة»[2]

مقترح النهضة الاسلامية

تتمثل الخطوة الثانية للعدو بمقترح النهضة الاسلامية، بمعنىٰ ان يولد مجتمعنا من

١. قال نبي الاسلام: اني تاركٌ فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا، كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتىٰ يردا عليَّ الحوض.
٢. صحيفة النور: ١٣/١٧٥ـ١٨٢.

جديد بثقافة جديدة لا أثر فيها للمعتقدات والمتبنيات الدينية ومن شأنها عزلة الدين. وبالرغم من ان هذه المهمة علىٰ قدر من الصعوبة في مجتمع ديني من قبيل مجتمعنا ولكن ربما يتسنىٰ العثور علىٰ مقومات يتم من خلالها بلوغ الهدف المنشود. ومن غير الممكن ـ بطبيعة الحال ـ بناء الآمال علىٰ تلك الفئة التي ذاقت شدائد النظام البائد وظلمه وفساده وقامت بالثورة، ومن غير الممكن ايضاً تعليق الأمل بمن توجهوا الىٰ الجبهة من الشباب والذين تجرعوا الشدائد في سبيل الاسلام والثورة. اذن لابد من التوجه نحو الجيل الذي وُلد بعد انتصار الثورة ولم يشهد الصعوبات التي سبقت انتصار الثورة ولم يتجرع مشاق الايام الاولىٰ للثورة وفترة الحرب المفروضة، الجيل الذي وُلد في ظل اجواء اسلامية ويحمل تطلعات من قبيل الرفاهية والاستقرار والمستقبل الزاهر والمنصب والجاه وما شابه ذلك.

طرق تسلل العدو بين الشباب

ولكن كيف التغلغل وتغيير الافكار وتوفير الظروف المناسبة لاحداث التغيير؟ لقد قاموا ويقومون بعدة امور منها:

١ـ اهمال القيم الاسلامية والثورية من قبيل الجهاد والشهادة والتضحية والزهد والورع والحديث عن مفاهيم جديدة من قبيل الديمقراطية والتنمية والحرية... الخ الجذابة بالنسبة للجميع لاسيما شريحة الشباب من ناحية، واتخاذها مقدمة وممهدات للقضاء علىٰ المُثُل الاسلامية ومحوها من ناحية اخرىٰ.

٢ـ وصف العلماء بانهم السبب في المشاكل الاقتصادية التي تعانيها الجماهير، والغلاء والتضخم والشحة في مستلزمات الرفاهية ونشوب الحرب وتبعاتها والايحاء بان المسؤول عن هذه المصاعب هم مسؤولو النظام، وليسوا سوىٰ العلماء. اذن طبقة العلماء وليس غيرهم السبب في المشاكل والمعضلات. يقول الامامﷺ ايضاً: «ان هؤلاء يريدون مصادرة القاعدة ويريدون لكل شيء ان يصبح غربياً، وهذا ما يريده

هؤلاء وليس انهم يعادون عالِم الدين، بل لانهم يعادون الاسلام وانهم ليشاهدون ما ينهض به عالم الدين من اجل الاسلام، ليكن بضعة من علماء الدين سيّئين فإلىٰ جهنم، لكنهم لا يقولون ان هذه الحفنة سيئة وانما يقولون [كافة] علماء الدين، اذ يتعين عليهم التقدم خطوة خطوة حيث يتخندقون بعد كل خطوة يتقدمونها»[١]

٣ـ القضاء علىٰ المشاعر والحميّة الدينية: ان السيرة العملية للنبي الاكرم صلى الله عليه وآله والائمة الاطهار عليهم السلام وحميتهم لاسيما ثورة ابي عبدالله الحسين عليه السلام بوجه حالات التمرد علىٰ الدين والتحريف والبدع لهي خير انموذجٍ يتأسىٰ به شعبنا المسلم، فمتىٰ ما احسوا بالخطر يُداهم الاسلام هبّوا لدرئه بكل كيانهم باذلين الارواح والاموال. والعدو بمعرفته لهذا العنصر الحيوي والمصيري فهو يسعىٰ جاهداً للقضاء عليه واخماده.

٤ـ وصف الدين والتدين بأنه سبب الاختلاف: يسعىٰ البشر في العصر الحديث للانتفاع من حصيلة التعاطي والتعاون المتبادل ونيل التطور علىٰ الصعيد العالمي، وبما ان الناس ليسوا جميعاً علىٰ دينٍ واحد فان الدين سيصبح سبباً للاختلاف والعداوة، بينما لا سبيل أمامنا للانضمام الىٰ المجتمع الدولي وقبولنا من قبل الآخرين سوىٰ مجاملتهم والتسامح والتساهل في الدين والاحكام المتعلقة به، بناءً علىٰ هذا يتعين تنحية الدين جانباً أو تبنيه كأمر ذوقي وكما نتحمل تعدد الاذواق لدىٰ الآخرين في امورٍ من قبيل لون الملبس وفصاله، نتحمل أذواقهم في اصل الدين وطبيعته، وان نتحلىٰ بهذا التساهل ازاء التوجهات الجديدة أو ما يسمىٰ بالقراءات الجديدة للدين داخل البلاد ايضاً.

المسؤولية الجسيمة التي يتحملها الغيارىٰ علىٰ الاسلام والثورة

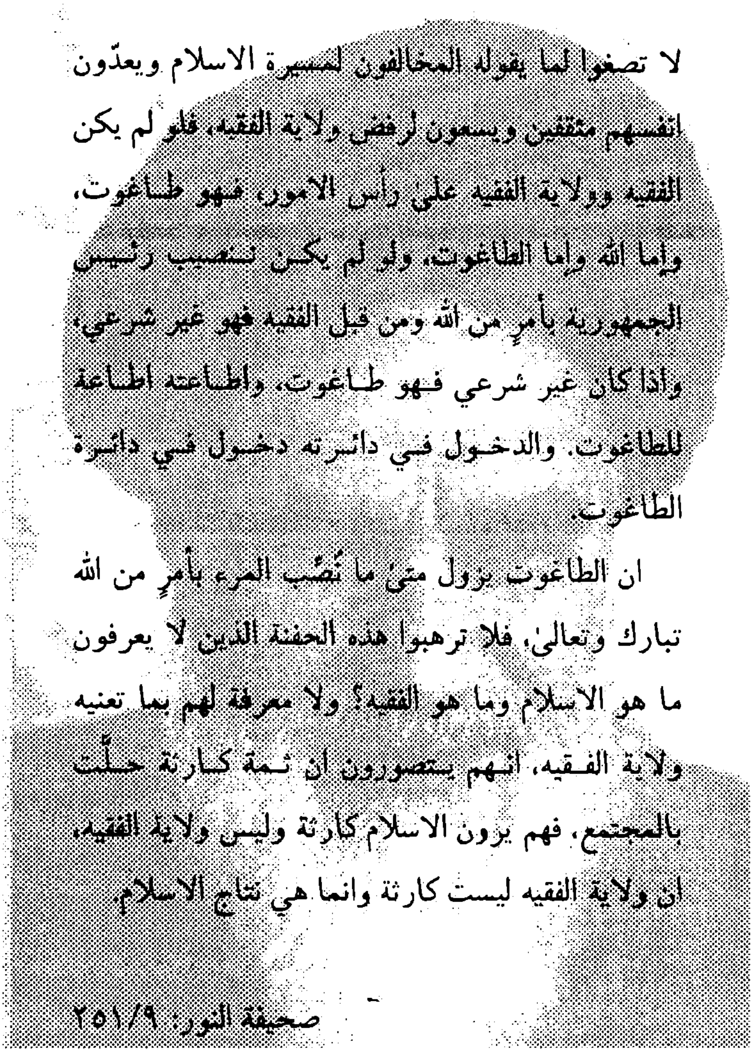
بيد ان المهم هي المسؤولية الخطيرة التي ينهض بها الغيارىٰ علىٰ الاسلام والثورة

---

١. صحيفة النور: ١٣/١٧٥ـ١٨٢.

من علماء الحوزات العلمية والجامعات بان يشخّصوا جيداً مؤامرات الاعداء في البداية ومن ثم وضع الخطط المتجانسة المدروسة لمواجهتها والعمل من خلال جهادهم الفكري والثقافي علىٰ سدّ الطريق بوجه المناهضين للدين، والايفاء بما عليهم من دَينٍ ليتسنىٰ للشباب لاسيما الطلبة ـ الذين تستهدفهم مثل هذه الحملات ـ تشخيص صالح الطريق من طالحه، وليزداد شعبنا العزيز مرة اخرىٰ رسوخاً في ارادته علىٰ سيادة الاسلام والقرآن وشموخ الدين في وطننا.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊



لا تصغوا لما يقوله المخالفون لمسيرة الاسلام ويعدّون انفسهم مثقفين ويسعون لرفض ولاية الفقيه، فلو لم يكن الفقيه وولاية الفقيه على رأس الامور، فهو طاغوت، وإما الله وإما الطاغوت، ولو لم يكن تنصيب رئيس الجمهورية بأمرٍ من الله ومن قبل الفقيه فهو غير شرعي، واذا كان غير شرعي فهو طاغوت، واطاعته اطاعة للطاغوت. والدخول في دائرته دخول في دائرة الطاغوت.

ان الطاغوت يزول متىٰ ما نُصّب المرء بأمرٍ من الله تبارك وتعالىٰ، فلا ترهبوا هذه الحفنة الذين لا يعرفون ما هو الاسلام وما هو الفقيه؟ ولا معرفة لهم بما تعنيه ولاية الفقيه، انهم يتصورون ان ثمة كارثة حلّت بالمجتمع، فهم يرون الاسلام كارثة وليس ولاية الفقيه، ان ولاية الفقيه ليست كارثة وانما هي نتاج الاسلام.

صحيفة النور: ٩/٢٥١

«الجزء الثالث»

«الدين والمفاهيم الحديثة ، الرقابة الاستصوابية»

المقدمة

ان المفاهيم الاجتماعية والثقافية مفاهيم انتزاعية يُطلق كل واحد منها علىٰ مجموعة من العناصر والتركيبات، وهذه التركيبات بوصفها اموراً فوقية تقوم علىٰ اساس قواعد خاصة بالامكان اعتبارها المنتج لهذه التركيبات. بناءً علىٰ هذا، من غير الممكن لدىٰ عرض المفاهيم الحديثة في اسواق الفكر وطرحها في اوساط المجتمع، الاكتفاء بالاشارة الىٰ البُنىٰ الفوقية والتغافل عن الاصل والجذور، لأنه في مثل هذه الحالة ونظراً لوجود الاختلافات البنيوية إما يتعين تهديم القواعد والاصول الثقافية لذلك المجتمع كي يتقبل الامور الحديثة، أو الحرمان من بعض المكتسبات النافعة لسائر الحضارات بسبب اعتراضات ابناء ذلك المجتمع وردود افعالهم الرادعة.

وفي بلادنا حيث يقوم اساس الحكم علىٰ الدين واحكامه الشاملة التي تهب السعادة، والشعب الايراني المسلم ليس علىٰ استعداد بأي حال للمساومة علىٰ اصوله ومبادئه الدينية أو التراجع عن الاسلام وقواعده الفكرية، يجب ان تُطرح المفاهيم الحديثة بدقة وتمعُّن متميزين، وان تخضع هذه المفاهيم للتجديد من حيث البنية الفوقية وكذلك من حيث المباني، كي ينتفع المجتمع الاسلامي من الانجازات الفكرية والتجربية لسائر المجتمعات الىٰ جانب الاحتفاظ على الاصالة الثقافية الذاتية.

من هنا فقد جرىٰ جمع طائفة من الاسئلة الموجهة لسماحة الاستاذ آية الله

مصباح اليزدي «مدّ ظلّه» حول علاقة الدين بالمفاهيم الحديثة وبعض التحديات الفكرية الاخرىٰ، ونقدمها بين يدي التوّاقين للثقافة الاسلامية الاصيلة كما فعلنا في الحلقتين السابقتين.

مؤسسة الامام الخميني ﷺ للتعليم والبحث

١ ـ الدين والثقافة

سؤال: ما هو الدين وما هي الثقافة؟ وما هي العلاقة التي تربطهما؟

جوابه: قدّم علماء الدين والاجتماع تعاريف متعددة لمفردتي الثقافة والدين، وان سردها ودراسة كلٍّ منها وعقد مقارنة بين الدين والثقافة وفقاً لكل واحد من هذه التعاريف من الصعوبة بمكان ومدعاة للملل، من هنا لنتفق أولاً على تعريف للدين والثقافة ومن ثم نلج المقطع الثاني من السؤال اعلاه.

أ ـ تعريف الدين

حاول علماء الدين ـ ونخصّ بالذكر المسلمين ـ تقديم تعريف كاملٍ للدين، كما قام علماء الاجتماع بدراسات ومطالعات كثيرة حول ما يعنيه الدين وموقعه بين مؤسسات المجتمع؟ هل ان الدين ركيزة اجتماعية أم امر آخر لا يمكن اعتباره ركيزة اجتماعية؟

على أية حال، لا ضرورة لإيراد هذه المقدمة فالمهم بالنسبة لنا ايضاح مفهوم الدين الحق وبيان عناصره ومقوماته لكي نحكم في ضوء وجودها أو فقدانها على ما إذا كان دينٌ مّا حقاً أم باطلاً. بناءً على هذا، حريٌ القول في تعريف الدين ما من شأنه ان يشمل الدين الحق ويصدق على كافة الاديان الالهية ذات الاصالة في زمانها لكنها حُرّفت لاحقاً: «الدين مجموعة من المعتقدات القلبية والوان من السلوك العملي المتطابقة مع تلك المعتقدات» ويشتمل في بُعد العقائد على الايمان بوحدانية الله وصفاته الجمالية والجلالية والايمان بالنبوة والمعاد، وتلك ما يُعبَّر عنها بـ «اصول الدين» أو «اصول العقائد» ويشمل في بُعد السلوك كافة الاعمال التي تتطابق مع المعتقدات والتي تجري وفقاً للاوامر والنواهي الالهية باتجاه عبودية الله

سبحانه وتعالى. ويعبَّر عن هذا القسم بـ «فروع الدين».

بناءً على هذا، يمكن القول في تعريف الاسلام باعتباره الدين الحق الوحيد[١]: «الاسلام عبارة عن مجموعة من المعتقدات القلبية المنبثقة عن النزعات الفطرية والاستدلالات العقلية والنقلية، والتكاليف الدينية المُنزلة من لدن الباري تعالى على نبي الاسلامﷺ لغرض توفير السعادة الدنيوية والاخروية للبشر»، وهذه التكاليف تشمل كافة الشؤون التي لها دور باي نحو من الانحاء في تحقيق سعادة الانسان في الدنيا والآخرة.

ان هذا التعريف للدين، والاسلام على وجه الخصوص متعارف عليه ومقبول لدى المسلمين.

ب ـ تعريف الثقافة

ذكر علماء الاجتماع ما يقرب من خمسمائة تعريف لمفهوم «الثقافة» ومن الصعوبة بمكان التطرق لها على انفراد وتدارس نقاط القوة والضعف لكل من هذه المعاني ومقارنتها الى الدين، ونحن هنا نطرح ثلاثة تعاريف كلٌّ منها يشتمل على عدد كبير

---

١. لدى السؤال لماذا الدين الحق واحدٌ لا اكثر؟ ينبغي القول: الدين ـ وكما تقدم ـ ذو شقين: العقائد والافعال المتطابقة معها. والعقائد في حقيقتها تحكي عن الحقائق التي يزخر بها عالم التكوين، أي هنالك حقاً في عالم الوجود إلهٌ واحدٌ له صفاته المختصّة به، وانبياء هم حقاً مبعوثون من لدن الباري تعالى لهداية البشر، وعالمٌ بعد هذا العالم يُسمى الآخرة. وهذه الامور بأسرها تعد ثمرة التأملات العقلية المعمقة في عالم الوجود التي تؤيدها الفطرة والكتب السماوية التي لم يطلها التحريف ومن بينها القرآن الكريم.

ومن ناحية اخرى، ان الله تعالى الذي غايته من خلق الانسان بلوغه الخير والكمال، قد وضع احكاماً وتكاليف بنحو تتحقق فيه مصلحة من مصالح الانسان بادائه لأيّ منها، وتُطوى خطوة في طريق الكمال الانساني، وكما يُعبّر فان «الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية»، ومن المسلّم به ان طريق الوصول الى تلك المصالح والكمالات سيوصد بتحريف هذه الاحكام أو تغييرها، وذلك سيتناقض مع الهدف الذي يتوخاه الله سبحانه وتعالى من الخلقة.

من هنا مادام الدين متضمناً لهذين الشقين وبعيداً عن اي تحريف، فانه سيكون الدين الحق، وبما ان الاديان باسرها هي من لدن الباري تعالى وهنالك حقائق متماثلة تؤلف الكون، اذن لا مجال لاحتمال وجود نوعين من الدين الحقّ على مر التاريخ يتناقضان في جميع تفاصيلهما أو بعضها.

من التعاريف ثم نتطرق بالبحث لعلاقة كلٍّ منها بالدين.

تعرَّف الثقافة في بعض التعاريف على انها شاملة للعقائد والقيم والاخلاق وألوان السلوك المتأثرة بهذه العناصر الثلاثة، وكذلك الآداب والتقاليد والاعراف الخاصة بمجتمع معين. وفي النمط الآخر من التعاريف تعتبر الاداب والتقاليد اللبنة الاساسية للثقافة، وتعرّف الظواهر المجرّدة للسلوكيات دون الاخذ بنظر الاعتبار مرتكزاتها العقائدية على انها ثقافة المجتمع. واخيراً تعرَّف الثقافة في طائفة اخرى من التعاريف بانها العنصر الذي يمنح حياة الانسان المعنى والاتجاه.

ج ـ علاقة الدين بالثقافة

بعد معرفة الانواع الثلاثة من التعاريف للثقافة نقول:

اذا ما قيس الدين ـ بوصفه مجموعة من المعتقدات القلبية والسلوكيات العملية المتطابقة مع تلك المعتقدات ـ مع النمط الاول من التعاريف المتقدمة، فهو يعتبر جزءاً من الثقافة، لان الثقافة وفقاً لهذه الرؤية تشمل العقائد القلبية الدينية وغير الدينية وتشمل كذلك السلوكيات والاخلاق والآداب والتقاليد الدينية وغير الدينية. من هنا يعتبر الدين جزءاً من الثقافة ويدخل في منظومتها.

أما اذا قسنا الدين مع الصنف الثاني من التعاريف، فبما ان ظواهر السلوك والآداب والتقاليد تعتبر وفقاً لهذا الصنف من التعاريف على انها الثقافة، فيمكن أن تعرف علاقة الدين بالثقافة باعتبارهما مجموعتين تشتركان في بعض العناصر فقط، ووفقاً لهذه الرؤية لا الدين يشكل جزءاً من الثقافة بشكل تام ولا الثقافة تدخل ضمن مجموعة الدين.

ربما يمكن القول ان تعريف الثقافة بالعنصر الذي يمنح حياة الانسان المعنى والوجهة هو افضل ما يقال منطقياً في تعريف هذه المفردة، ولكن ينبغي وقبل كل شيء ان نوضح ما المراد من قولنا: ان هذا يمنح الحياة معنىً؟

لو قارنّا بعض تصرفات الانسان مع تصرفات الحيوانات سنجد تماثلاً في طبيعة هذين النمطين من التصرفات بالرغم من بعض الفوارق الظاهرية، فعلى سبيل المثال: ان كلاً من الانسان والحيوان يسعيان حين الجوع وراء الطعام وسد الجوع والشبع، ولكن في نفس الوقت بالرغم من حصول الانتقال المكاني وحالة الشبع لدى الانسان والحيوان على حدٍّ سواء ربما ينطوي تصرف الانسان على قيمة ما سواء كانت ايجابية أم سلبية، فاذا ما سرق المرء -مثلاً- طعام غيره وسدَّ جوعه به فان عمله هذا يعتبر سرقة وغصباً وتجاوزاً على حقوق الآخرين وهو برمته ينطوي على قيمة سلبية.

وكذلك الامر في المجتمع الديني هنالك مجموعة من السلوكيات ذات قيمة ايجابية أو سلبية، فالغيبة وافطار شهر رمضان -على سبيل المثال- لهما قيمة سلبية في الاسلام، والمحافظة على السرّ والصيام لهما قيمة ايجابية، والملاحظة الجديرة بالاهتمام هنا هي: لماذا يعطي الناس في المجتمعات الدينية بعض الاشياء قيمة سواء كانت ايجابية او سلبية - بالاضافة الى الامور التي يرى سائر الناس حسنها أو قبحها-؟ وبتعبير افضل: ما هو مصدر الحسن والقبح؟

ان من ابرز المسائل الفلسفية واكثرها جدلاً في العالم هو هذا السؤال: هل القيم نابعة من العقود الاجتماعية أم من امور واقعية وتكوينية؟ هل كون الامور القيمية ذات معنىً ناشئ عن العقد أم عن حقائق يرشدُ العقل والوحي الناسَ نحوها؟

من البديهي ان هاتين الرؤيتين تولدان ثقافتين مختلفتين: ثقافة ترى تابعية معنى القيم للعقد الاجتماعي، وبالتالي فانها ترى الاخلاق والامور القيمية «نسبية» ومتغيرة وتابعة لاهواء الانسان، وثقافة ترى تابعية معنى القيم لامور واقعية مستقلة عن إقبال الناس وإعراضهم. وهذه الامور الواقعية هي التي ملأت عالم الكون بأسره ويمكن تشخيصها بارشاد من العقل والوحي ولا يَعتَريها التغيير بتغير اذواق الناس.

بناءً على هذا، فكون حياة الانسان ذات معنىً انما ينجم عن طبيعة رؤية الانسان

للكون والانسان، أو بتعبير آخر انه تابع لـ«رؤيته الكونية ومعرفته الانسانية» فالرؤية الكونية بدورها تبلور «النظام العقائدي» و«النظام العقائدي» يبلور «النظام القيمي».

بما ان الافعال الاختيارية للانسان تابعة لارادته وان ارادة البشر انما تصاغ في ضوء طبيعة رؤيتهم والنظام القيمي الذي يحظى بقبولهم، فان سلوكيات الانسان ستكون هي الاخرى تابعة للنظام القيمي الذي يرتضيه.

وخلاصة القول، ان المعنى الذي يطبع حياة الانسان منوط باداء افعال وممارسات يؤطرها نظام قيمي خاص بالمجتمع وتأتي في ضوء معتقدات ذلك المجتمع ونظامه العقائدي. وبما ان الرؤية الكونية الحقة الوحيدة ـ استناداً للرؤية الاسلامية ـ وتبعاً لها النظام العقائدي والقيمي الصحيح هو الاسلام وحده، فاننا ـ اعني المسلمين ـ نرى ان الدين هو العنصر الذي يمنح حياة الانسان معناها ووجهتها. من هنا فان الثقافة في الصيغة الثالثة من التعاريف الآنفة الذكر تنطبق على الدين، إلّا ان نرى مركبات الثقافة اقل من مركبات الدين، كأن نرى ـ مثلاً ـ مركبات الثقافة هي النظام القيمي والسلوكيات السائدة في المجتمع الديني، وفي مثل هذه الحالة ستدخل الثقافة في منظومة الدين وتكون تابعة له.

ولا يخفى أن القيم تعرَّف احياناً في البلد ذي المجتمع الديني بمعنىً أوسع مدىً من القيم الدينية، وفي مثل هذه الحالة سيبلور لدينا نمطان من القيم، الاول: القيم الثابتة التي لا تقبل التغيير وهي التي تنبثق عن المعتقدات الدينية، والثاني: القيم المنبثقة عن الاعراف والتقاليد والعقود الاجتماعية وهي تقبل التغيير والتبدل، ولكن من الواضح جداً ان التغير في الطائفة الثانية لا يمس بسوء القيمَ الثابتة التي لا تتغير، وذلك لانبثاقهما عن مصدرين مختلفين.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

٢ـ علاقة الدين بالحرية

سؤال: ما هي علاقة الدين بالحرية؟ وهل يجب اعتبار الدين مقدَّماً على الحرية أم العكس اذ تكون الاصالة للحرية، ويصبح الدين تابعاً لها؟

جوابه: لقد تصور البعض اصالة الحرية وتقدمها على كل شيء ومن بين ذلك الدين، لاننا اذا ما اعتبرنا الدين أصلاً والحرية جزءاً منه لن نكون احراراً لدى اعتناقنا للدين، وبتعبير آخر ان الاقتناع باصل الدين ـ شأنه كأي عمل اختياري آخر للانسان ـ انما يكتسب قيمته ويستحق الاجر والثواب الالهي عندما يكون عن حرية واختيار، واذا ما اعتبرنا الحرية فرعاً وتأتي بعد الدين في شأنها فان لازم ذلك فقداننا الحرية عند ايماننا بالدين وبالتالي يصبح عملنا خالياً من الاختيار، بينما يتعين ان يتم اختيار الدين بحرية وعن ايمان باعتباره عملاً اختيارياً له جذوره في صميم قلب الانسان وليس بالامر الذي يُمكن فرضه على أحدٍ بالقوة والاكراه، من هنا يقول تعالى في القرآن الكريم: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)[١].

بناءً على هذا فان الاصالة للحرية وهي مقدمة على الدين وان وجود الدين وشأنه انما يكتسب معناه في ظل الحرية.

وحيث ان الحرية تتقدم الدين في شأنها، والدين وليد الحرية ومتمخضٌ عنها فلا قدرة له أبداً على تقييدها، وذلك لعدم قدرة النتيجة والفرع على تقييد اصله ومصدره، وهو بفعله هذا انما يقضي على اعتباره ايضاً، وعليه يجب ان يتمتع الناس في الاوساط الدينية بكامل الحرية، ولا حقّ لأحكام الدين وقوانينه في تقييد الحريات.

ان شطراً من الاستدلال اعلاه كلامٌ حقٌ وشطره الآخر ليس سوى سفسطة يسهل تشخيصها بقليلٍ من التأمل، فالشطر الاول من الاستدلال الآنف الذكر والقائل بان

---

١. البقرة: ٢٥٦.

انتخاب الدين في ظل اجواء وظروف حرّة هو الذي يحظى بالقبول ويتميز بقيمته، ويتوسل بالآية (لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) تأييداً لذلك لهو كلامٌ موجه، بيد ان الشطر الثاني المتضمّن في بقيّة الاستدلال والذي يوحي بوجوب صيانة الحرية بعد القبول بالدين بحيث لا يتسنى لاحكام الدين المساس بها، انما هو مغالطة ليس إلا.

ولايضاح الأمر اكثر حريٌ القول:

لقد جرى في هذا الاستدلال الخلط بين مرحلتين أو شأنين من الحرية: أحدهما الحرية قبل اعتناق الدين، والآخر الحرية بعد اعتناق الدين، فتلك الحرية التي تمثل شرطاً في الانتخاب والقدرة على الانتخاب تتقدم على الدين في مرتبتها وينتفي الانتخاب الحر بدونها، أما الحرية التي تلي انتخاب الدين فستدخل في اطار الدين وتتقيد بحدوده. وبتعبير آخر، بعد ان اختار الانسان الدين بحرية وارتضى الدين بمنظومته التي تشمل الشؤون العقائدية والاحكام العملية ايضاً واذعن لمستلزمات هذا القبول المتمثلة بالعمل والمسير في اطار هذه المعتقدات والاحكام العملية، يكون قد جعل من نفسه تابعاً لاوامر الله تعالى ونواهيه بكل حرية.

ويقع نظير هذا الأمر في الكثير من الشؤون الحياتية للناس، فعلى سبيل المثال: ان الناس ينضمون بحرية واختيار للعمل ضمن القوات المسلحة أو قوى الأمن الداخلي، لكنهم وبعد الالتحاق والقبول الحرّ بالقوانين والمقررات السائدة في القوات المذكورة لا يجوز لهم تجاوز هذه القوانين والمقررات ولا يسعهم اتخاذ القرار بما يحلو لهم.

وتثار هذه المغالطة احياناً بمسحة وصبغة دينية واستناداً لبعض الآيات القرآنية لتحظى بمزيد من المقبولية، والآيات من قبيل:

١ ـ «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ»[١].

٢ ـ «وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ»[٢].

١. الغاشية: ٢٢. ٢. الانعام: ١٠٧.

٣ ـ «ما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ»[١].

٤ ـ «إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً»[٢].

٥ ـ «فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ»[٣].

انهم وباستدلالهم بهذه الآيات يصرخون باسم الحرية وكأنهم ـ والعياذ بالله ـ احرصُ من الله على حرية الانسان! غافلين عن ان هنالك آيات تقابل الآيات الآنفة الذكر تصرح: «وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»[٤]، أو الآية: «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[٥].

وقد بيّن المفسرون باجمعهم تقريباً هذه الآية بان قرار النبي مقدمٌ على ما يقرره الناس، واذا ما قرر امراً فلا يحق للآخرين مخالفته.

ربما يُتصوّر للوهلة الاولى وجود تضارب بين هذه الطائفة من الآيات، بيد أن من كانت لديه ادنى معرفة بالقرآن ومن خلال الرجوع الى سياق الطائفة الاولى من الآيات وما قبلها وما بعدها يدرك عدم وجود أية علاقة بين مورد هذه الآيات وبين موضوع الحرية ليقع تهافت بينهما، وانما هي في مقام مواساة النبي صلى الله عليه وآله، فنظراً لان النبي كان مظهر الرحمة والرأفة الالهية فقد كان كثير القلق لعدم قبول الناس طريق الحق والاسلام وكان يتجرع الحسرات وكأنه يكاد يهلكُ نفسه، ففي مقام مواساته للنبي صلى الله عليه وآله يقول تعالى: «لَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ»[٦]. لقد انزل الله سبحانه وتعالى الطائفة الاولى من الآيات ليهب النبي صلى الله عليه وآله الطمأنينة.

بناءً على هذا، فان القول بهزيمة الدين حيثما وقف بوجه الحرية انما يفتقد السند القرآني ولا يمكن العثور على ما يؤيده من المصادر الدينية، كما ان الطائفة الاولى من الآيات لا تثبت دعاوى ذوي الرأي المخالف وان استنباطاتهم هي من المصاديق البارزة لـ «التفسير بالرأي».

* * * * *

١. المائدة: ٩٩.
٢. الانسان: ٣.
٣. الكهف: ٢٩.
٤. الاحزاب: ٣٦.
٥. الاحزاب: ٦.
٦. الشعراء: ٣.

٣ ـ الاسلام والمجتمع المدني

سؤال: ما المراد من المجتمع المدني مقارنة بالمجتمع الاسلامي؟ وهل للمجتمع المدني موقعٌ في الدين والمجتمع الديني؟

جوابه: للاجابة على هذا السؤال ينبغي أولاً ان نقدّم توضيحاً لكلٍّ من مصطلحي «المجتمع المدني» و«المجتمع الاسلامي» ومن ثم نتطرق للعلاقة بين المجتمع المدني والمجتمع الاسلامي.

أ ـ المجتمع المدني

للمجتمع المدني معانٍ متعددة، فقد طُرحت هذه المفردة قبل ما يقرب من الفين وخمسمائة عام وفي كل حقبة يظهر لها تفسيرٌ، وعلى هذا المنوال يأتي الوضع الراهن. على اية حال، سنشير الى ثلاثة من المعاني المتداولة والمتعارفة حالياً للمجتمع المدني ليتسنى لنا من خلالها العثور على الاجابة المطلوبة:

أ ـ المجتمع المدني في قبال المجتمع البدوي غير المتحضّر: ويُطلق المجتمع المدني هنا على المجتمع الذي يسود فيه القانون والضوابط على سلوكيات المواطنين وليس لأحد فيه الحق بادانة أو معاقبة الآخرين وفقاً لمعاييره وذوقه الشخصي. وربما يسع القول ان الذين يركّزون على سيادة القانون في المجتمع المدني انما مرادهم هذا المعنى من المجتمع المدني.

ب ـ يعني المجتمع المدني ذلك المجتمع الذي يتبنى ابناؤه الحد الاقصى من واجباتهم الاجتماعية طواعية وبهذا فهم يخففون من اعباء الحكومة. ان هذا المعنى من المجتمع المدني ينسجم تماماً مع الاسلام، وان وجود مؤسسات التربية والتعليم ذات الطابع الشعبي والمستشفيات وسائر دوائر الخدمات ذات النفع العام لاسيما

الاوقاف يحكي بجلاء عن مدنية المجتمع الاسلامي.

ج ـ المجتمع المدني بمعناه المعاصر: وفيه يستقل جانبٌ من الحياة العامة للناس عن الحكومة ويسير في اطار الجمعيات والنقابات والاحزاب والتنظيمات والمحافل الثقافية... الخ وتؤدي دور الوسيط بين المواطن والحكومة. وللمجتمع المدني في ضوء هذا المفهوم طابع ثقافي خاص لا ينسجم نوعاً ما مع الثقافة الاسلامية، وذلك لارتكازه على اسس خاصة وهي عبارة عن:

١ ـ العلمانية (فصل الدين عن كافة الميادين الاجتماعية) وهو يعتبر أول المرتكزات الفكرية للمجتمع المدني، فاذا ما قيل ان هنالك مجتمعاً مدنياً فذلك مما يعني قدرتنا على التقنين بصيغته التأسيسية، أي نتولى نحن التقنين فيما يخص اسس الحياة بدءاً من ميدانها الفردي وانتهاءً بالميادين الاجتماعية، والخطوة الاولى في هذا المجال ان نتحرر حتى من القيود الدينية على صعيد كافة شؤون حياتنا.

٢ ـ محورية الانسان «هيومانيزم»، المرتكز الآخر للمجتمع المدني هو محورية واصالة الانسان ومصالحه في كافة المجالات وبمقتضى ذلك يوظف كلّ شيء لخدمة الانسان حتى الدين فهو مطلوب ويحظى بقيمته مادام يكفل للانسان راحته النفسية ولا يتضارب مع مصالحه، وقيمة كلّ شيء انما تحدد في ضوء منفعته للانسان.

٣ ـ نسبية القيم والمعرفة: في ضوء هذه الرؤية ليس ثمة معرفة أو قيمة مطلقة وثابتة، ففي البعد العلمي ليس لأحد القدرة على القول بان معرفته ورؤيته حق مطلق وان كانت تلك الرؤية نابعة من حكم العقل القطعي أو النصوص الدينية القطعية وغير المحرّفة.

وكذلك في البعد القيمي فليس هنالك قيمة ثابتة ومطلقة، وانما القيم تتغير باختيار الناس وارادتهم، بل الغالبية منهم، لذلك فان القيم التي ارساها العقل على مرّ الحياة البشرية، أو القيم التي يرى الوحي اعتبارها وعدم قابلية تغييرها، انما تحظى

بالاعتبار مادامت مقبولة لدى الاغلبية وإلاّ تكون نسبية ويمكن تنحيتها جانباً.

٤ ـ محورية الطبيعة (في الحقوق)، والمنفعة (في الاخلاق) والعقلانية بمعناها السلبيّ الذي يطرد كلَّ ما لا يناله العقل العاديّ. كل هذه وسائل اخرىٰ لهذا الاتجاه الفكري، ونترك الخوض في تفاصيلها تحاشياً للاطالة في الحديث.

اليوم وبعد التطورات التي هيمنت على مجمل الثقافة الغربية في التوجهات الليبرالية، يقال: يجب ان يتمتع الناس بالمزيد من الحرية في حياتهم وتتقلص الالتزامات القانونية ـ التي من شأنها تقييد الحريات ـ الى ادنى مستوى لها، وكما يعبَّر، يجب أن يكون تدخّل القانون «في الحدّ الادنىٰ»، بناءً على هذا يتعين ان يكون للدولة ادنى حدٍّ من التدخل في شؤون الناس، فالدولة مكلفة باقرار النظام الاجتماعي والحيلولة دون وقوع الفوضى فقط كي ينال كل انسان في ظل ذلك اقصى حدود الحرية.

الشعب هو الذي ينهض بالدور الاساس في ادارة المجتمع حيث يمارس ذلك في اطار الاحزاب، والتنظيمات، والمجالس والاتحادات أو الجمعيات وشركات القطاع الخاص، وتمتد دائرة هذا الدور لتشمل كافة الشؤون سواء الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، والفنية والعسكرية... الخ، فيتقلّص عبء الدولة ومسؤوليتها الى ادنى مستواها ولا يحق لها التدخل أو التصدي للامور إلّا في الحالات الضرورية التي لا قدرة للشعب عليها، وما عليها فقط إلّا تمهيد الارضية الكفيلة بكافة النشاطات على اختلافها وتتولى الاشراف فقط لئلا تُمس حقوق الناس وحرياتهم، وتتحقق مشتهيات المواطنين على احسن وجه.

وكما تقدم القول فان الافتراض المسبق للمجتمع المدني في الغرب هو علمانية الحكومة ـ أي عدم كونها دينيّة ـ وعليه يتعين على الحكومة أن لا تُقحم الدين والقيم واحكام الدين في أي شأن من شؤون المجتمع ولا يحق لها مساندة أي دين، بل عليها ان تكون منحازة ازاء الاديان جميعاً.

وكما هو الحال في الدول ذات التعددية الدينية بما ان رئيس الجمهورية هو رئيس لكافة الشعب فلا يحق له الدفاع عن دين معين ـ وهذا بطبيعة الحال يتناقض مع دستورنا القائم على الدين الاسلامي الحق ويتعين العمل وفقاً للمذهب الشيعي[١] ـ ولا يمتدّ الدين الىٰ أيٍّ من مؤسسات الدولة ومنظماتها ودوائرها، وان الدولة موظفة بان تحول دون تدخُّل الدين في مختلف الامور المتعلقة بالحكومة، الأمر الذي يُشاهد اليوم في امريكا وانجلترا بل وحتى تركيا.

أجل ان الافراد أو المؤسسات الخصوصية وغير الحكومية يسعها ـ بطبيعة الحال ـ الاستعانة بالدين والابعاد الدينية في ادارة الدوائر الخاضعة لهم، بيد ان هذه الامور لا علاقة لها بالدولة وهي خارجة عن دائرة شؤونها، لذلك بمقدور المؤسسات والمدارس الدينية غير الحكومية ان تمارس فعالياتها في مثل هذه المجتمعات.

لا يخفى ان الدافع وراء فكرة اقامة مجتمع مدني في بعض الدول حيث يقترن بتخفيف اعباء الدولة وايكال العديد من الواجبات الى الشعب ربما يكون بوجود اقتصاد مريض في بلد ما حيث تسعى الدولة للتغلب على المشكلات من خلال الخصخصة وتسليم مرافق الدولة الى القطاع الخاص وتقليص تصدي الدولة للامور، وربما ينادي التجار والمؤسسات المالية بالدفاع عن المجتمع المدني تحت شعار الليبرالية الاقتصادية وتقليص قوانين الدولة ومقرراتها سعياً وراء المزيد من الارباح، ولعل هنالك دوافع اخرى تستدعي فرصة اخرى لتناولها بالبحث.

على اية حال، مسير المجتمع المدني في الغرب انما يقوم على اساس فقدان الدين لدوره في الشؤون الاجتماعية، والقانون هو ما يختاره الناس، ولا حقَّ للدين بالتدخل في مقدراتهم السياسية.

---

١. استناداً للمادة الثانية عشرة من دستور الجمهورية الاسلامية: الدين الرسمي لايران هو الاسلام والمذهب الجعفري، وهذه المادة تبقى الى الابد غير قابلة للتغيير. واستناداً للمادة الثانية من الدستور فان نظامنا يقوم على اساس الاسلام ومعجون به، واستناداً للمادة الرابعة: يجب ان تكون الموازين الاسلامية اساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والادارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها.

ب ـ المجتمع الاسلامي

لقد صوّرت ابحاث علم الاجتماع الاواصر التي تجمع ابناء كل مجتمع بانها تقوم على اسس متباينة، فمنها من تتآصر على اساس الدم أو العرق، واخرى على اساس المصالح الطبقية، وبعضها على اساس الوطنية والقومية، ويتآصر البعض الآخر على اساس اللون، فيما تجتمع اخرى على اساس الاتجاه الفكري، وهنالك أوامر قومية وقبَلية كانت قائمة منذ القدم بين البشر ايضاً.

ان بعض هذه الاواصر ضعيف والآخر قوي، وبعضها لا أساس له ومتواضع في قيمته فيما يتميز الآخر بسموه وقيمته. فالآصرة التي تقوم على اساس سحنة البشرة والدم والعرق ـ مثلاً ـ وايٍّ تمايز طبيعي آخر ـ أي غير اختياري ـ متواضعة في قيمتها، أما الآصرة التي تقوم على اساس المعتقدات والقيم الاخلاقية والغايات العملية المشتركة فهي تفوق بقيمتها الآصرة القبَلية، حتى يصل الأمر الى الآصرة التي تتبلور على اساس الايمان المشترك، فالسبب في سمو الايمان باعتباره محوراً للتضامن الاجتماعي هو ان قوام الايمان ـ وعلى العكس من سائر المحاور ـ بالوثاق القلبي والعقيدة والعمل، أي البناء الوجودي للانسان برمّته.

لقد جعل الاسلام من الايمان المشترك اساساً للتضامن الاجتماعي بين اتباعه، وأقام بينهم آصرة ولائية وإلهية مستخدماً مفهوم «الأمّة» للتعريف بهم: «وَإِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ»[١].

ان الانتماء للامة الاسلامية أو الخروج منها انما يتحقّق في ضوء الايمان بالولاية الالهية أو رفضها، فمن يبايع امام المسلمين وعبر هذا الطريق يؤمن بولاية الله واحكامه يُعد عضواً في المجتمع الديني، ومَنْ لم يبايع أو نكث البيعة فهو مفارقٌ للامة الاسلامية.

الشرط الآخر للانتماء للامة الاسلامية هو الشعور بالمسؤولية والتكليف، وان

---

١. المؤمنون: ٥٢.

ابناء الامة الاسلامية يراودهم هاجس اداء تكاليفهم قبل ان يفكروا باستيفاء حقوقهم، وعلى هذا الاساس تُرجّح التكاليف الدينية على المصالح الفردية والفئوية والمهنية والطبقية... الخ.

ان قائد الامة الاسلامية يتحمل مسؤولية المساعدة على تكامل الجماهير وتوجيه الامة، وينبغي ان لا يتركز هدفه على مجرد ادارة المجتمع ـ بمعنى المحافظة على الواقع القائم أو إقرار النظم الاجتماعي لإنعاش احوال الناس في هذا العالم ـ بل يتحتم عليه السير بالمجتمع قُدُماً نحو التكامل ايضاً.

من الفوارق الجوهرية بين النظرية الدينية ونظرية الغرب العلمانية فيما يتعلق بأمر الحكومة والرؤية الاجتماعية، هو هذا الفارق في الغايات، فهدف الحكومة الغربية لا يتعدى توفير المتطلبات الأولية ـ من مأكل ومسكن وملبس... الخ ـ وبالتالي التنمية والتطور، بيد ان الحكومة الدينية تنشد بالاضافة الى هذا الهدف هدفاً اسمى وارفع وهو عبارة عن توفير مقومات تنامي الفضائل والكمالات الانسانية وإعداد الظروف المؤاتية لعبادة الله وتذليل العقبات التي تحول دون عبودية الحق تعالى وازالة سلطة الطواغيت. والهدف الاول ـ تحقيق الازدهار المادي وبسطه ـ انما يكون مقبولاً ـ في الحقيقة ـ باعتباره مقدمة وآلية لبلوغ الهدف الثاني ويدخل في اطار لا يتناقض مع مهمة بلوغ الهدف الثاني ـ وهو الهدف السامي للانسان ـ بناءً على هذا يتعين مراعاة القيم والاحكام الاسلامية بدقة متناهيةٍ لدى تحقيق الهدف الاول ايضاً.

لنرَ الآن هل بالامكان تقديم معنىً للمجتمع المدني ينسجم مع المجتمع الديني؟

ج ـ مكانة المجتمع المدني في المجتمع الإسلامي

بادئ ذي بدء حريٌ بنا التذكير باستحالة المواءمة بين المجتمع الديني والمجتمع المدني الغربي في ضوء الاسس التي يقوم عليها الثاني، لان الفرضية المسبقة

للمجتمع الديني هي سيادة الدين والاحكام الالهية في كافة المجالات الفردية والاجتماعية، بينما الفرضية القائمة في المجتمع المدني الغربي هي فصل الدين ورفض حاكميته في الاصعدة الاجتماعية، وهنالك تناقض وتضاد تام بين هاتين الرؤيتين.

بناءً على هذا اذا ما استطعنا الحصول على معنىً لمجتمع مدني تُرسى قواعده على اساس مقتضيات مجتمعنا وفي ضوء مفهوم «الامة» وضرورياتها من قبيل «الامامة» و«الولاية» اصبح بالوسع المواءمة بين هذين المفهومين. فلابد في البداية من تدارس ما الذي نصبو اليه من المجتمع المدني وما هو الهدف من اقامته؟

يبدو ان الاهداف المتصوَّرة من إقامة المجتمع المدني في اوساط الامة الاسلامية في هذا العصر هي عبارة عن:

١ ـ حصول الجماهير على حقوقها.

٢ ـ استقطاب المشاركة الجماهيرية في الاعمال والارتقاء بالقدرة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للامة.

٣ ـ الاستعانة بالافكار والرؤىٰ في تصحيح المناهج والقرارات والخطط وتطويرها.

٤ ـ الحد من المفاسد الادارية والاجتماعية والحيلولة دون تجاوز الدولة على الشعب.

٥ ـ القيام بالواجبات الاجتماعية من قبيل النصيحة لائمة المسلمين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٦ ـ ارشاد الجماهير وتربيتها.

٧ ـ التخفيف من اعباء الدولة في تصديها للامور ومسؤولياتها.

في ضوء الاهداف الآنفة الذكر والتي تمثل في واقع الأمر مهام المجتمع المدني، يتسنى وعبر التمسك بضروريات الانتماء للامة، إقامة المجتمع المدني في صلب

الامة الاسلامية. فالمجتمع المدني يخلق بين ابناء مؤسساته أواصر من شأنها بلوغ الاهداف اعلاه، غير أن أواصر الامة الاسلامية هي التي تسود تلك الاواصر، وهذا يعني رجحان التزام الافراد بالامة الاسلامية وقيادتها على التزامهم بمؤسسات المجتمع المدني أولاً، وان اهداف ومهام المجتمع المدني ليست على حدٍّ سواء باجمعها، فتلك الطائفة من المهام التي تصب باتجاه توفير المزيد من مصالح الامة تترجح على الطائفة التي تصب باتجاه تلبية المصالح الفردية والفئوية المحضة.

ليس من الضروري ان يكون المجتمع المدني علمانياً لغرض بلوغ اهدافه، اذ ان التزامه الديني لا يمثل عقبة امام نيله غاياته، وانما هذا الالتزام الديني يحول دون الانفلات المطلق والحرية في التقنين الاساسي في كافة ابعاد الحياة الانسانية، فعملية التقنين الاساسي في الامة الاسلامية ليست بالامر الذي يتم وفقاً لرغبات الناس، لما يقتضيه ذلك من اهمالٍ للاحكام والقوانين التي شرعها الباري تعالى. بناءً على هذا، يتعين ان تحصل عملية التقنين في المجتمع الاسلامي في اطار القوانين الاسلامية القطعية وان لا تتنافى مع الاحكام الالهية. وبتعبير آخر، بعد أن ارتضى الناس الانتماء للامة الاسلامية بحرية ومدّوا يد البيعة لقائدها، فانهم يتمسكون بمقتضيات ذلك ـ وهي التحرك في اطار الموازين الاسلامية ـ ومَثَلُ هذا كأيِّ تضامن اجتماعي آخر يفرز التزامات بالنسبة لابناء المجتمع.

ان شرعية كافة المؤسسات في نظام الحكومة الدينية ومن بينها المجتمع المدني مستمدة من الله سبحانه الذي هو ولي الكون بأسره ومدبّره، وعليه فالذين تصوروا وجود مصدرين للشرعية في دستور الجمهورية الاسلامية، احدهما من الاسفل يصوغ جمهورية النظام، والآخر من الاعلى يحقق اسلاميته، انما هم خاطئون جداً.

ان جمهورية النظام أمرٌ يتعلق بكفاءة النظام، واسلاميته تتعلق بشرعيته. وان المجتمع المدني يستمد شرعيته من النظام الديني فيما يستمد النظام الديني كفاءته من المجتمع المدني، وفي مثل هذه الحالة لن يحصل تناقض بينهما (المجتمع المدني

والمجتمع الديني) وسيوظّف المجتمع المدني باتجاه تطبيق احكام الدين واضطراد كفاءة النظام الاداري والارشادي في المجتمع الاسلامي، ويحافظ في نفس الوقت على الحقوق والمصالح المشروعة لابنائه ايضاً.

لعل الذين يتّخذون مدينة النبي منطلقاً للمجتمع المدني الذي ينشدونه يحملون مثل هذه الرؤية، لان المجتمع المدني اذا ما استُلهم من مدينة النبي اذ ذاك ستسود المجتمع القيم والاحكام الاسلامية الواردة في مثل هذا التعريف للمجتمع المدني، وحقاً ستكون التضحية بالنفس في محلّها من اجل اقامة مثل هذا المجتمع.

* * * * *

٤ـ المرونة والعنف في الاسلام

أ ـ بحث في التساهل والتسامح

سؤال: ماذا يعني التسامح والتساهل الديني؟ وهل ان روايات من قبيل «بُعثتُ بالحنفيّة السمحة السهلة»[1] تدل على امكانية ان يتحلى الناس والحكام بالتسامح والتساهل لدى عملهم باحكام الدين؟

جوابه: من الامور التي ينبغي ان تحظى بالاهتمام في مضمار الثقافة والفكر، صياغة المعاني بشفافية وازاحة الغموض عن المفاهيم وتجنب استخدام المفردات الفضفاضة. فاذا لم يتضح المعنى الدقيق للمفردات ودائرتها، ربما يصبح ذلك سبباً لسوء الفهم وبالتالي يجعل الكلام أو المقالة مضلّلة، لذلك ومن خلال معرفة هذا الأمر ينبري البعض وعبر استخدامهم للمفاهيم الغامضة لتضليل مخاطبيهم ليتسنى لهم عن هذا الطريق تحقيق منافعهم الشخصية والفئوية والتصيّد بالماء العكر.

من هنا، فان انجع السبل للحيلولة دون اساءة الفهم، صياغة مثل هذه المفاهيم بشفافية وتسليط الاضواء على حدودها، ومفردتا «التسامح والتساهل» من هذا القبيل.

من الناحية اللغوية تعني التسامح والتساهل ابداء الليونة، والمجاملة والعمل بما ينسجم مع رغبة الطرف المقابل والتهاون. فلننظر ما اذا كان هذا المعنى خليقاً بأن يُلصق بالدين أم لا؟ واذا لم يكن الأمر كذلك فايُّ منحىً يتخذه الحديث النبوي المتقدم وامثاله؟

من الظاهر للعيان عدم صحة الصاق التسامح والتساهل بالمعنى الآنف الذكر بالدين وتعذُّر القبول به، لان احكام الدين انما شُرعت بالاساس لضمان منافع

---

١. بحار الأنوار: ٦٧/ ١٦٦.

الانسان الدنيوية والاخروية، وثمة علاقة عليّة وتكوينيّة وحقيقيّة بين العمل الدقيق والكامل بهذه الاحكام وتحقق تلك المنافع التي شأنها كأي نتيجة اخرى يتوقف حصولها على توفير المواد الاولية والظروف الخاصة بها. فبلوغ المنافع الفردية والاجتماعية للانسان اخرويها ودنيويها منوط ايضاً بالعمل الدقيق والصحيح بتلك الاحكام ودون نقص أو تهاون.

ان الاسلام دين جامع وشامل اوضح بدقة الواجبات المنوطة بالمسلمين في كافة المجالات العبادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، ومن بين ذلك اهتمامه بطبيعة تعامل المسلمين مع بعضهم وتعاطيهم مع المعاندين والمشركين. وهو يدعو المسلمين للالتزام بالحدود والقيم الالهية في علاقاتهم، ولم يكتف الاسلام بعدم القبول بادنىٰ تسامح أو تساهل في الالتزام بهذه الحدود والعمل بالتعاليم الالهية، وانما نهى بكل صراحة عن التساهل والتهاون في تطبيق القوانين والاحكام الالهية، فعلى سبيل المثال، الخطاب الوارد في القرآن الكريم والموجَّه للمسلمين فيما يتعلق بتطبيق حد الزنا:

«الزّٰانِيَةُ وَالزّٰانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وٰاحِدٍ مِنْهُمٰا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاٰ تَأْخُذْكُمْ بِهِمٰا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذٰابَهُمٰا طٰائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»[١].

استناداً للآية المتقدمة يجب عدم التأثر بالعواطف حين تطبيق الحد الالهي، والتمهيد لانتشار الفساد من خلال التهاون في تطبيق الحدود الالهية، ففي مثل هذه الحالة سيطال الانحراف المجتمع الديني والانساني.

كما وضعت الاحكام الاسلامية ضوابط معينة للتعامل مع المعاندين والمشركين ولا تسمح بادنى تهاون أو مجاملة بشأنهم، فعلى سبيل المثال ايضاً، يأمر القرآن الكريم في ظل ظروف خاصة:

---

١. النور: ٢.

«وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ»[١]، أي اقتلوا المشركين والكفّار المحاربين والناكثين للعهد الذين اعتدوا عليكم وعلى ممتلكاتكم حيثما وجدتموهم.

بناءً على هذا اذا كان التسامح والتساهل يعني الاهمال في تطبيق احكام الدين أو التهاون والمجاملة ازاء إضعاف وهتك حرمة القوانين والقيم الاسلامية ـ العقائدية منها والاخلاقية ـ فهو مما لا يقبله الدين اطلاقاً وان الاسلام ينبري لمقارعته بشدة، كما ان المجاملة والمرونة حيال اعداء الاسلام والنظام الاسلامي الذين يرومون توجيه ضربة للنظام واضعاف معتقدات الناس، أمرٌ لا يطيقه الدين والنظام الديني أبداً، ولا يحق لايٍّ من منتسبي الدولة أو غيرهم ممارسة مثل هذا التسامح والتساهل.

أما ما روي عن النبي الاكرمﷺ فهو تنويه لمنّة الشارع المقدس ورأفته بالمسلمين، وبعبارة اخرى ان الله سبحانه وتعالى قد منَّ على الناس بالتساهل في مرحلة تشريع الاحكام وسنّ القوانين، ولم يشرّع الاحكام الاسلامية بنحوٍ يتعرض معه العباد للشدائد والصعاب التي لا تطاق. وكنموذج على ذلك، فقد شرَّع التيمم إذا كان في الوضوء واستخدام الماء ضرر على الانسان لأي سبب من الاسباب، وذلك للحيلولة دون حصول عارضٍ أو ضرر للانسان، وكذلك رفع أي حكم يوجب العسر والحرج «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»[٢].

وبشكل عام فان منظومة الاحكام الاسلامية احكام سهلة وسمحة، وبهذا المعنى فقط تأتي السهولة الدينية.

اذن السهولة الواردة في حديث رسول اللهﷺ والاحاديث المشابهة له انما يقصد بها مقام تشريع الاحكام الذي هو بيد الله سبحانه وليس لأحدٍ التدخل وتمرير ذوقه في هذا المقام أبداً، والسماحة في هذه المرحلة انما هي من صلاحيات الباري تعالى وحقّه بالذات. أما التساهل والتسامح الديني بمعنى التهاون في تطبيق التعاليم الدينية والعمل بها، أو المرونة ازاء عملية اضعاف الاحكام والمعتقدات الدينية أو التصرف

١. البقرة: ١٩١.
٢. الحج: ٧٨.

بما ينسجم مع رغبة الاعداء والمعاندين ـوذلك بأجمعه على صلة بمرحلة التطبيق وفعل الناس ـ فهو مما لا موقع له في الدين أبداً.

ولا ننسى هذه الملاحظة من ان التحلي بالتساهل والمسامحة ازاء الذين لا يضمرون للاسلام والمسلمين العداء والعناد ليس محبذاً فحسب بل الاسلام يوصي به ايضاً كي تلين قلوب الكفار من غير المحاربين المعاندين تحت ظلال الرحمة والرأفة الاسلامية وينجذبوا نحو الاسلام والمسلمين:

«لاٰ يَنْهاكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»[١].

بناءً على هذا، اذا ما اردنا التحدث عن التسامح والتساهل في الدين فان مصداقه الصحيح تلك الحالات التي لا يكون فيها الآخرون معاندين واعداءً للاسلام والمسلمين وللنظام الاسلامي.

ب ـ الدين واللجوء الى الشدة والعنف

هل للعنف موقع في الاسلام؟ وهل الجهاد وتطبيق الحدود والمراتب العليا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مصاديق العنف المذموم؟

للاجابة على هذا السؤال علينا أولاً ايراد مقدمة ليتضح من خلالها هل ان كل نوع من العنف مذموم ولابد من إدانة كل اشكاله، أم ان بعض صور العنف تعد من مستلزمات الحياة الاجتماعية وسيتفكك بناء النظام والامن في المجتمعات في حالة عدم ممارستها؟

ان الانسان مخلوق اجتماعي بالطبع، وان البشر يندفعون نحو الحياة الجماعية لغرض تلبية متطلباتهم المادية والمعنوية، ومن خلال بناء المجتمعات يحاولون التنعم بوجه افضل بمكتسبات الحياة الاجتماعية والتفاعلات الانسانية وكذلك

---

١. الممتحنة: ٨.

استثمار حصيلة جهود الآخرين بتسليم ما يقابلها من اثمانٍ أو تقديم خدمة متبادلة، لتحقيق تطلعاتهم بمزيد من السرعة والسهولة وبنحو اكثر ملائمة عن هذا الطريق. ولكن هنالك على الدوام أناسٌ يحاولون استغلال جهود الآخرين دون عناء وضمان مآربهم ومصالحهم عبر اهمالهم ومصادرتهم لحقوق الآخرين ومصالحهم، كما ان طبيعة مثل هذه الحياة الجماعية وجود التزاحم والتضارب بين مصالح الناس. من هنا تقع هنالك سجالات على صعيد المجتمع يتحتم وضع حدودٍ وسنّ قوانين للحيلولة دونها.

بناءً على هذا، فالهدف المتوخى من الحياة الاجتماعية، وهو التنعم الامثل بمواهب الطبيعة من اجل بلوغ التكامل المادي والمعنوي للانسان ـ ولأبناء المجتمع كافة ـ انما يتحقق بوجود القانون الذي يحدد لكلٍّ من ابناء المجتمع حقوقه وواجباته.

يتم في البداية ابلاغ القانون ـ الذي يمثّل مجموعة من الواجبات والمحظورات التي ترسم طريقة تعامل الانسان في الحياة الاجتماعية ـ لأبناء المجتمع ليعدّوا بامتثالهم له مقومات الانتفاع الصحيح والتام من الحياة الاجتماعية، لكننا نعلم جيداً ان في المجتمعات وعلى مر التاريخ أناساً كانوا ولازالوا يتجاهلون القانون، وبمصادرتهم لحقوق الآخرين يعرّضون النظام والامن والاستقرار في المجتمع للخطر.

من هنا فان البشر وبمقتضى عقلهم يرون ضرورة وجود قوة تكفل تطبيق القوانين والتصدي للخاطئين، ولهذا السبب يبادرون لتأسيس قوة مقتدرة مهمتها تطبيق القانون وكذلك تحديد العقوبات الخاصة بالمتخلفين عن القانون. وان وجود قوى الامن الداخلي والشرطة وتشكيل السلطة القضائية والمحاكم والحكم بالسجن والنفي... الخ، يأتي كل ذلك بهذا الاتجاه ولغرض تحقيق هذين الهدفين. ومن ناحية اخرى ان حالات التطاول والاخطار الخارجية التي تهدد من خارج الحدود أمن

البلاد ووجودها ونظامها الاجتماعي، أو بعض الازمات الداخلية الكبرى تجعل من الضروري وجود جيش مقتدر في كل مجتمع لكي يتدخل في الوقت المناسب ويقرّ الامن والنظام ويحافظ عليهما.

بناءً على هذا، هنالك في جميع بلدان العالم آليات وقوات تنبري لمجابهة حالات انتهاك القانون والتجاوز على حقوق الآخرين أو الاخطار الداخلية والخارجية، فتتصدى لها وتتعاطى معها بكل اقتدار وبما يتناسب مع حجم الجريمة وطبيعتها، وفي بعض الحالات تلجأ الى ممارسة بعض العقوبات أو حتى القمع والحرب وبذلك تحافظ على حقوق الناس وأمن المجتمع. من هنا مادام اللجوء للقوة أمراً لا مناص منه ويأتي على ايدي الجهات المسؤولة وبصيغة قانونية فهو مقبول لدى كافة الانظمة في العالم.

والاسلام بدوره يصوّب هذه السيرة العقلائية ويضع عقوبات لمواجهة الذين يهددون المسلمين في ارواحهم واموالهم أو المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الاسلامي. وان الاسلام ـ بطبيعة الحال ـ لا يرى اقتصار حياة الانسان على الحياة الدنيا ولا منافعه على المنافع الدنيوية بل هو يعتقد ان الله سبحانه وتعالى يريد من الانسان وحياته في هذا العالم ان تكون مقدمة لغاية اسمى هي الحياة الاخروية الخالدة الدائمة، ويحفظ لكافة البشر حقّهم في التكامل وبلوغ السعادة الابدية. وعليه فان القوانين التي يشرّعها لحياة الانسان ببعديها الفردي والاجتماعي انما تأتي عبر الاخذ بنظر الاعتبار المنافع الدنيوية والاخروية للانسان.

من هنا لا يطيق الاسلام مخالفة قوانينه الفردية والاجتماعية، وبالرغم من اعتباره التمرد على الاحكام الفردية ـ ما لم تتخذ المخالفة طابعاً اجتماعياً نتيجة التظاهر بها أمام الآخرين ـ جريمة اخلاقية ويُرجئ الحساب عليها حتى يوم القيامة، لكنه يعتبر مخالفة قوانينه الاجتماعية جريمة حقوقية يضع عقوبات وحدوداً لمرتكبيها ولا يسمح في بعض الحالات بالرأفة بحال المجرمين اطلاقاً:

«الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ...».

ان ممارسة العنف أو اي فعلٍ آخر يخرج عن اطار القانون يعد نوعاً من الاجرام وهو مرفوض، وفي ظل نظامنا الاسلامي حيث القانون عبارة عن الموازين الاسلامية والقوانين المسنونة في اطار الاسلام، تعد أية مخالفة لهذا القانون جريمة.

استناداً الى ذلك، يصبح اللجوء للقوة في بعض الحالات مقبولاً سواء في الانظمة غير الدينية أو في ظل النظام الاسلامي ولا يُمكن التخلي عنها بصورة مطلقة وكاملة، ففي مثل هذه الحالة سيتعرض أمن الناس في مجال أموالهم وانفسهم ومعنوياتهم للخطر وتضيع مصالح البلاد وحقوق المواطنين، لذلك ليس للقوة بذاتها قيمة ايجابية ولا قيمة سلبية بل ان تقييمها خاضع لظروفها واسباب ممارستها.

من المناسب هنا ان نتحرى رأي القرآن بهذا الصدد كي نتعرف بمزيد من الدقة وعلى احسن وجه على الرؤية الاسلامية.

لا وجود لمفردة «العنف» في القرآن الكريم ولكن استخدمت بدلاً عنها مفردتان أُخريان هما «الغلظة» و«الشدّة» وكلتاهما مرادفتان للعنف.

وتعني مفردة الغلظة كما صرّح بذلك اللغويون: الخشونة، الشدّة، الاستغلاظ، والحدة في الطبع، وتستخدم ضد الرقّة[١].

وتعني الشدّة ايضاً الغلظة، التشدّد، والتصلب وهي تستخدم ضد الرقة[٢].

وبالتالي فان مفردة العنف تعني الشدّة والغلظة والحدّة وتستخدم في مقابل الرقة[٣].

لقد استخدمت مفردتا الغلظة والشدّة ـ كما صرّح بذلك المفسرون ـ في الاستخدامات القرآنية بمعناها اللغوي، فقد ورد ـ على سبيل المثال ـ في الآية ٧٣

١. راجع: لسان العرب، تفسير الكشاف، مجمع البيان، التفسير الامثل.
٢. نفس المصدر.
٣. راجع: لسان العرب.

من سورة التوبة والآية ٩ من سورة التحريم:

«يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفّارَ وَالْمُنافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ».

أو ما جاء في الآية ١٢٣ من سورة التوبة:

«... وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً ...».

وورد كذلك في الآية ٢٩ من سورة الفتح:

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الْكُفّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ ...»

هذه الآيات ونظائرها تحكي عن جانب الارغام في الاحكام الاسلامية التي تطبّق في محلها ووفقاً للضوابط التي يضعها الشرع المقدس.

بناءً على هذا، بالرغم من ان الاسلام دين الرحمة والعطف وان الله تبارك وتعالى ارحم الراحمين والقاعدة الاولى في الاسلام تقوم على الرأفة والرحمة، بيد ان ذلك لا يعني أبداً انكار أي نوع من التعامل الحازم واللجوء الى القوة والشدّة في محلّها، لذلك فان حديث الذين يصفون الاسلام بانه يرفض كل اشكال الغلظة واللجوء الى القوة ـ وان كانت في محلّها وبأمر من الله سبحانه وتعالى ـ يفتقد السند القرآني والاسلامي.

يصرّح القرآن الكريم: ان النبي ﷺ والمؤمنين يتميزون بالشدة والغلظة في مواجهة الكافرين ولا يبدون مرونة أبداً ازاء المتعرضين للحدود العقائدية للمسلمين. وان تعاملوا مع اخوتهم أي الذين يعترفون بالاصول والقيم الاسلامية بالرأفة والرحمة.

وعليه، ان استخدام الشدة ازاء الذين ينتهكون حرمة الاسلام واحكامه النورانية أو يعرّضون للاخطار ارواح المسلمين واموالهم وكراماتهم، ليس من مصاديق العنف ببعده السلبي، بل هو من خصال النبي ﷺ والمؤمنين الصادقين، وهذا التعامل الحازم والصلب الذي يأتي بدافع تطبيق التعاليم الالهية يتحقق في واقع الأمر ضمن اطار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا أن يكون نابعاً من الاهواء ومواطن الضعف

النفسي، وانما للمحافظة على الاحكام والقيم الدينية لا غير. وبما ان السعادة الدنيوية والاخروية للبشر منوطة بالعمل بالدين واحكامه النورانية وان المنفعة أو الخسران المترتبين على العمل أو عدم العمل بالاسلام تعود على العباد وحدهم، فان الذين يقفون بأي نحو كان بوجه تطبيق الاسلام واحكامه والممارسة العملية لهما، انما يعملون في الحقيقة على ايصاد طريق بلوغ التكامل بوجه الآخرين، من هنا يتحتم التصدي لمثل هؤلاء، واذا لم يؤثر فيهم القول باللسان، يجب التعامل معهم بشدة وباذن الحاكم الاسلامي، بل يتعيّن اللجوء الى عقوبة الإعدام بحقهم في بعض الحالات.

بناءً على هذا، ينبغي التمييز بين العنف السلبي وبين الشدّة الاسلامية. وتجنب الوقوع في مصيدة أبالسة الزمان الذين يحاولون ـ بايحائهم انهما على حدٍّ سواء ـ القضاء على الحميّة الدينية والغضب والصلابة الاسلامية المقدسة، والاّ سيصل الأمر بهؤلاء الى ان يصفوا النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام بالعنف والعياذ بالله، ويصفون احكاماً من قبيل القصاص على انها غير انسانية، ويعتبرون استشهاد سيد الشهداء في كربلاء ردة فعل الناس ازاء العنف الذي مارسه النبي صلى الله عليه وآله في معارك بدر وحنين!!

هل للولي الفقيه ان يلجأ الى القوة في ممارسة الحكومة الدينية؟

ان شرعية الحكومة في القاموس الديني للشيعة نابعة من الاذن الالهي، ورغم ذلك لا تكفي الشرعية وحدها لغرض تحقق الحكومة وتطبيق الاحكام الالهية، لان الحكومة بما تتمتع به من رافد نظري مرموق لن يتيسر تحقيقها ما لم تحظَ بالقبول الشعبي.

ان الذين يتمتعون بادنى معرفة بالتاريخ الاسلامي ليقفون على خواء القول بان الاسلام انما انتصر واقام الحكم بقوة السلاح، اذ ان اساس الدين يقوم على قاعدة التبليغ وارشاد البشر نحو الحياة التي قوامها العقل والمنطق، والآيات القرآنية اجلى شاهد على هذا المدّعى:

«إِنّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمّا شاكِراً وَإِمّا كَفُوراً»(١)، «وَما عَلَى الرَّسُولِ إِلاّ الْبَلاغُ»(٢)، والآية «فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ»(٣).

بالرغم من ان النبي الاكرمﷺ والائمة المعصومينعليهم السلام كانوا يتمتعون بالمعجزة والقدرة على ممارسة الحكم عبر الطرق الاستثنائية والتوسل بالقوة الغيبية القاهرة، غير انهم لم يفعلوا ذلك، لان ارادة الاسلام تمثلت في ان يتقبل الناس الاسلام والحكومة الدينية عن بصيرة ووعي. فالحكومة التي تستحوذ على القلوب هي التي ستنال الاستقرار والازدهار «وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ»(٤)، فالله سبحانه وتعالى انما بعث الدين والشريعة الى الناس ليقوموا بانفسهم عن بصيرة ومنطق لارساء حكومة العدل والقسط.

يعتقد الاسلام بوجوب بيان الحق للناس وليس لأحد الحق في الممانعة من بيانه، وإن ابىٰ كافة الذين عرفوا الحق الاذعان له.

على اية حال، لو أن قوماً ارتضوا عن بصيرة ووعي الاسلامَ دينَ حقٍ والنبيﷺ أو الائمة المعصومينعليهم السلام أو الولي الفقيه حكاماً الهيين فهم مكلفون باقامة الحكم وادارة المجتمع على اساس الحكومة الاسلامية والنهوض لمواجهة الذين بالاضافة الى عدم قبولهم الحكومة الدينية يحيكون المؤامرات ضدها وضد الاحكام الالهية، والدفاع عن كيان الدين والحكومة الدينية ويُجبرون المخالفين على الامتثال والطاعة.

ان الذود عن الحدود الالهية من الواجبات المسلَّم بها التي تتحملها الحكومة الاسلامية وان التقاعس عنها بما يقتضيه من اضعاف للاحكام الاسلامية وايصاد طريق الكمال بوجه ابناء المجتمع أو تشويهه ذنب كبير ولا يُغتفر ستحيق عواقبه بالقائمين على الحكومة الدينية.

وكما تقدَّم القول منا، ان اقتدار الحاكم الالهي والولي الفقيه منبعه الأمة، وان

---

١. الانسان: ٣.
٢. المائدة: ٩٩.
٣. الكهف: ٢٩.
٤. الحديد: ٢٥.

المقبولية لدى الامة هي التي تمنح الحاكم القدرة على ممارسة الحكم، لذلك بالرغم من تنصيب النبي الاكرمﷺ علياًعليه السلام خليفة له واماماً للمسلمين في غدير خم، لكن بما انّ هذا التنصيب لم يقترن باسناد الامة ودعمها فقد أُعذر امير المؤمنينعليه السلام عن القيام باقامة الحكومة والنهوض بمسؤوليته، بيد اننا جميعاً نعلم بمجرد مبايعة الامة لهعليه السلام ومدّ يد العون له لتطبيق الاحكام الالهية، وقف أمير المؤمنينعليه السلام متوسلاً بالقوة القاهرة ليواجه اعداء الحكومة الاسلامية فوقعت احداث من قبيل معركة الجمل وصفين والنهروان وتجلّت نماذج عملية وواقعية لتعامل الحاكم الديني مع المعاندين.

بناءً على هذا، شرعية الحاكم ـ أي احرازه الحق في الحكم ـ انما تنشأ من الاذن الالهي، ومنشأ القدرة على ممارستها هو القبول الشعبي، وان الحاكم الاسلامي واعتماداً على هذه القدرة المنبثقة عن الامة مكلفٌ بالتصدي لمنتهكي القانون ومخالفيه وارغامهم على الامتثال وطاعة القوانين والقيم الاسلامية.

ولا يخفى ان الحاكم والدولة الاسلامية ليس لهما الحق بالتدخل في الشؤون الفردية والخاصة بالافراد، فالناس احرار في دائرة قضاياهم الشخصية ولا يحق للحكومة التعرض لهم، وهذا ـ بطبيعة الحال ـ ما لم يتجاهروا بالفسق ولم ينتهكوا حرمة الاحكام والقيم الدينية ـ بما في ذلك الاحكام الفردية للدين ـ امام الملأ العام، لان ارتكاب المعاصي أمام الآخرين من شأنه التقليل من قبح المعصية ويؤدي الى ظهور المفاسد والمخاطرة بمصالح الناس والمجتمع، وهو في واقع الأمر سيهدر حقوق الآخرين في بلوغ الكمالات والمنافع الدنيوية والاخروية.

اذن بمقدور الولي الفقيه والدولة الاسلامية التصدي للمفاسد وحالات انتهاك القانون، وذلك بالتذكير والكلام أولاً، فان لم ينفع لجأ لفرض القانون باستخدام القوة القاهرة.

* * * * *

٥ ـ الدين والافكار الالتقاطية (القراءات المتعددة والبدع)

سؤال: ما هو الفكر الالتقاطي؟ وما هي علاقته بالبدعة في الدين؟

جوابه:

أ ـ تشابه الفكر الالتقاطي مع البدعة

الالتقاط تعني في اللغة التناول والاخذ من الارض، والفكر الالتقاطي يُطلق على نمط معين من التفكير، ولايضاح هذا النمط من الفكر لابد لنا من ايراد مقدمة هي:

يؤكّد اصحاب الفكر والرأي على القول بأنه: «خليقٌ بكل مفكر الادلاء برأيه في حقل اختصاصه» ويعتقدون بوجوب استطلاع رأي الخبراء في كل فنٍّ اذا ما اتخذت الموضوعات طابع التخصصية. ولكن ربما يبرز في مقام العمل احياناً أُناس يتجاهلون القاعدة العقلية الآنفة الذكر فيدلون بآرائهم في مختلف المجالات التي لا تعد قطعاً من اختصاصهم.

تقوم هذه الطائفة من الناس بانتقاء رؤية معينة من بين النظريات المطروحة في كل حقل من الحقول، ودون معرفة بالاسس الفكرية للرؤية المنتقاة تتخذ مجموعة من الرؤى كفكرٍ لها وتقدمه للآخرين، وقد يتيسر تشخيص التباين بل وحتى التناقض بين مفاصل هذه الفكرة بقليل من الدقة.

انهم ـعلى سبيل المثال ـ ومن خلال ما قاموا به من مطالعات في مجالات علم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والحقوق والفلسفة والدين، يقومون بتسجيل مجموعة من النظريات التي تنبثق كلٌّ منها عن مشربٍ معين، وهذه النظريات لم تتبلور على اساس التحريات الدقيقة والمعمقة في الاسس الفكرية لها والاخذ بنظر الاعتبار تطابقها أو تناقضها، بل تحظى بالقبول التام لشدة انسجامها مع سليقة مَنْ تولى تدوينها، ومن ثم تأخذ مكانها الى جانب سائر النظريات.

ان اهم إشكال يرد على مثل هذه الآراء غير التخصصية هو عدم تجانسها مع بعضها. ولهذا السبب بل للتناقض الموجود فيما بينها ايضاً، فهي عاجزة عن بلورة مجموعة متجانسة من الافكار الصحيحة.

بناءً على هذا فان ما يصطلح عليه «الفكر الالتقاطي» عبارة عن: مجموعة من النظريات المنبثقة عن مذاهب متباينة وربما متناقضة جُمعتْ مع بعضها، ونظراً للتباين في اسس هذه المذاهب والنظريات وقواعدها أو تضادها فبعضها ـ على سبيل المثال ـ منبثق عن المذاهب القائلة بمحورية الانسان، وآخر عن المذاهب التي تؤمن بمحورية الله، وثالث يقوم على اساس اصالة الفرد فيما ينبثق بعضها الآخر من المذاهب القائمة على اساس اصالة المجتمع، بعضها نابع من «الليبرالية» و«فصل الدين عن الدولة»، وتقوم اخرى على اساس محورية الدين ـ فقد وقع بعض اصحاب الفكر الالتقاطي في ورطة التعددية ونظرية ان جميع الاديان والافكار صادقة.

لقد تفشى هذا النمط من التفكير ـ الفكر الالتقاطي ـ في مجتمعنا الاسلامي ايضاً لاسيما خلال نصف القرن الاخير بين اوساط الذين لا يتمتعون بقوة فكرية وقدرة تحقيقية وعلمية كافية. فليسوا قليلين مَنْ هم مسلمون وغير مستعدّين ـ حين الحديث ـ للتنازل عن كل الاسلام والمعتقدات الدينية من جانب، لكنهم من جانب آخر في غاية الانبهار بنظريات الآخرين في شتى المجالات، وهم في نفس الوقت لا يتمتعون بالتخصص في المسائل الدينية بما فيه الكفاية ولا في المجالات التي يدلون بدلوهم فيها.

من الطبيعي ان يستدعي البحث عن الحق في بعض الموارد ان يقوم المرء بمراجعة دقيقة لافكاره لئلا يكون هواه قد غلب منطقه وعقله ـ لاسمح الله ـ ولئلا يقع المرء دون وعي منه في مصيدة الماكرين.

ثمة اصطلاح في الروايات الاسلامية وهو «الاجتهاد بالرأي» وهو عبارة عن ممارسة الحكم المسبَق وتحكيم الرغبات الشخصية في استنباط الاحكام، وهذه

الطريقة من الفهم للدين موضع ذمٍ شديد من قِبل هذه الطائفة من الروايات، ويقف في مقابلها الفهم الصحيح والعقلائي للدين وهو المعروف بـ «الفقاهة».

ربما يكون المرء محمّلاً بمجموعة من السوابق الذهنية والرغبات الشخصية قبل قيامه بالتحقيق حول أية مسألة، فان لم يتخلص منها في مقام التحقيق فلن تكون النتيجة الحاصلة من التحقيق اصيلة ونزيهة، من هنا فان إقحام بعض الدوافع الباطنية من قبيل: حب الشهرة، نيل الشعبية والموقع الاجتماعي، أو سائر المصالح الشخصية في عملية الاستنباط من الدين ممّا من شأنه دفع الانسان لتوجيه وتفسير الاحكام والمعارف الدينية بالنحو الذي يصب بالنهاية في صالح مآربه النفسية يُسمى «الاجتهاد بالرأي»، وهذا الفهم للدين هو في الحقيقة إملاءٌ لمعتقد المرء ورأيه على الدين وليس فهماً محايداً وطالباً للحق.

ان اشتراط العدالة والتقوى الى جانب شرط الاجتهاد ـ القدرة على الاستنباط المنهجي والعقلائي من الدين ـ فيما يتعلق بالذين يتصدون للمرجعية الدينية للناس، انما يأتي للحد من «الاجتهاد بالرأي» ومن خلال الجمع بين الاجتهاد والفقاهة وبين العدالة والتقوى بما يحقق الشرط العلمي الضروري وكذلك المؤهل الاخلاقي للاستنباط عن الدين، ستكون لما يُستنبط كنتيجة لهذا التحقيق الحجية على المجتهد ومقلديه.

وهنالك مفردة اخرى تستخدم في العرف الديني تسمى «البدعة في الدين» وهي عبارة عن: نسبة ما ليس من الدين للدين نتيجة للاجتهاد بالرأي والفهم الالتقاطي لمصادر الدين، فكلما قلنا ان الاجتهاد بالرأي هو اقحام السوابق الذهنية والنظريات التي تم قبولها سلفاً في عملية الاستنباط عن الدين، وهذه النظريات بطبيعتها انما تتبلور في عقول المحققين عن مذاهب ومشارب غير دينية أو تتنافى مع الدين ايضاً، وإلاّ لو كانت منبثقة عن الدين وجزءاً منه لما تناقضت مع جوانب الدين الاخرى أبداً.

بناءً على هذا؛ من الممكن اعتبار البدعة نتيجة الفكر الالتقاطي، واعتبار الفكر

المذكور نتيجة لتدخل المآرب النفسية والميول الشخصية في معرفة الدين وتفسيره.

لا يخفى بان ما ينسبه اصحاب الفكر الالتقاطي للدين، ونظراً لعدم اقترانه بالفهم الصحيح والمحايد للدين وفقدانه للمقدمات والشروط الضرورية لهذا الأمر، لا حجية له من الناحية العقلية والشرعية لا فيما يتعلق باصحاب هذا الطراز من الفكر انفسهم ولا غيرهم، ولا يقوى على الاجابة عن مساءلة الباري تعالى في الآخرة عن الافعال.

ب ـ مفهوم دين الاقلية ودين الاكثرية

ما المراد من دين الاقلية ودين الاكثرية؟ وأيَّ مدىً في حياة الانسان في اطار الثقافتين الاسلامية والغربية؟

بغض النظر عمّا ينطوي عليه اي دين من تعاليم تخص حياة الانسان، وكنظرة خارجية للدين، يتبادر السؤال التالي وهو: في ايٍّ من الموارد ينبغي إلتماس التوجيه والعون من الدين؟

قُدّمت ثلاثة اجوبة لهذا التساؤل، اتخذ الاول منها جانب الافراط، والثاني جانب التفريط فيما نحىٰ الثالث منحىٰ الاعتدال.

الجواب الاول

ان ما يقال بان على الانسان استلام الاوامر من الدين في كافة شؤون حياته الفردية والاجتماعية بدءاً من طريقة تناوله للطعام وارتداء الملابس، وبناء الدار والعمران، والجلوس والقيام، والمشي والمنام وانتهاءً باقامة الحكومة، وتحديد واجبات المسؤولين وطريقة ادارة البلاد وكذلك تفصيل الموضوعات العلمية المختلفة، والحصول على المزيد من النجاح عن طريق الدين دون مشقة وتجشم لعناء التحقيق والدراسة.

مثل هذه الرؤية للدين ـ التي ترى الدين مُلزَماً بتلبية كافة متطلبات الانسان ـ

تُسمى رؤية «الاكثرية» ونظراً لأن الدين وفقاً لهذه الرؤية يلبي كافة التوقعات فلن تكون للانسان حاجة للاستعانة بقوة العقل، والعمل على تـفتّح مـا وهـبه الله مـن قابليات.

ان هذا النمط من الفهم للدين خاطئ تماماً وبعيد عن الحقيقة، ولا يقوى على الافصاح عن دين الحق بما يدعو له من اقصاء لعقل الانسان وقدراته ويدّعي لنفسه تلبية كافة متطلبات الانسان.

بعد رفض رؤية الاكثرية للدين، يتبادر هذا السؤال من جديد وهـو: مـا هـي الحدود الحقيقية للدين؟ وما هي الامور التي يُلزَم الانسان فيها باتباع الدين؟ إنـه سؤال تسبب منذ عدة قرون مضت بالكثير من السـجالات بـين رجـال الكـنيسة والسياسة في الغرب وانتهى في خاتمة المطاف الى وثيقة سلام غير مدونة تمثل في الحقيقة الاجابة الثانية على السؤال المطروح.

الجواب الثاني

يقال: ان حياة الانسان تشتمل على بُعدين دنيوي واخروي، وان كلا البعدين منفكان ومستقلان عن بعضهما بنحو لا يترتب أي اثر لسيرة الانسان فيما يرتبط بالدنيا على مصيره الاخروي، فعلى الانسان ان يستلم الاوامر من الدين فيما يـخص شـؤونه الاخروية وعلاقته مع الله، أما في الشؤون الدنيوية والحياة في هذا العالم فهو مأذون في ان يعمل بما يرتضيه، وهذه هي النظرية العلمانية أو فصل الدين عن المـيادين الاجتماعية، والمعروفة بنظرية «الاقلية».

ان هذه النظرية تبدو غير صحيحة ايضاً، فـبالرغم مـن امكـانية تـقسيم حـياة الانسان الى قسمين دنيوي واخروي، وان الدنيوي منها يبدأ منذ الولادة وينتهي عند الموت، والاخروي يبدأ بالموت ويمتد الى ما لا نهاية، وان لكلٍّ من هذين القسمين خصائصه، بيد ان هذا التقسيم لا يعني ان سلوك الانسان وافعاله في الدنـيا عـلى

قسمين ايضاً: اعمال دنيوية واعمال اخروية ولا علاقة لأيٍّ منهما بالآخر.

ان مثل هذه النظرية ـالتي ترى الدين عبارة عن طقوس فردية أو جماعية تجرى في المعابد من قبيل الكنيسة والمسجد وما شابههما لا غير، ويقتصر على العلاقة الفردية للناس مع الله ولا شأن له بالحياة الاجتماعيةـ بالاضافة الى عدم استنادها لأي دليل صحيح، فهي لا تنسجم بأي حال مع مضامين الاديان الالهية، وكما نعلم ان كل دين حقٍّ ـبغض النظر عن سعة احكامه وضيقهاـ يدّعي بان الانسان مكلَّفٌ بتنظيم سلوكه وافعاله ببعديها الفردي والاجتماعي حسب احكام ذلك الدين، ولا يمكن للبشر العمل في الدنيا بما يحلو لهم، ويتجلى هذا المعنى جيداً من خلال القاء نظرة سريعة على مضامين الاديان السماوية لاسيما الدين الاسلامي الحنيف.

الجواب الثالث

يقال: ان الحياة الاخروية للانسان هي ـعلى وجه الدقةـ ثمرة ونتيجة سلوكه واعماله الدنيوية، أي بمقدور الانسان ان يؤدي اعماله وافعاله بنحوٍ تكون نافعة لآخرته، كما بمقدوره العمل بنحوٍ يلحق الضرر بآخرته. ان الانسان حقيقة متحركة وفي حالة صيرورة وهو الذي يقرر بناءه الوجودي وطبيعة حياته في ذلك العالم بافعاله وسلوكه، ويتعين عليه الالتزام باحكام الدين الواجبة لدى انتقائه لطريقة التصرف. وهذه الرؤية هي ذلكم الفكر الاسلامي الاصيل الذي لا يطيق نظرية «الاكثرية» الافراطية، ولا يقبل نظرية «الاقلية» التفريطية.

وللايضاح نقول ان اعمال الانسان وممارساته تُقسم في الفقه الاسلامي الى خمسة اقسام هي:

١ـ *الواجبات*: وهي التكاليف الملزِمة التي أُريد للانسان ان يؤديها على نمطٍ معين من قبيل الصلاة والصيام والحج... الخ.

٢ـ *المحرمات*: وتُطلق على الافعال التي يجب تجنبها وعدم القيام بها من قبيل تعاطي المسكرات والتعدي على حقوق الآخرين... الخ.

٣ـ *المستحبات*: وتُطلق على الاعمال التي لا إجبار في ادائها غير ان القيام بها نافعٌ لضمان سعادة الانسان، من قبيل النفقات المستحبة وإعانة الفقراء.

٤ـ *المكروهات*: وهي الاعمال التي من الأولى ترك الاتيان بها وان لم يكن مُلزِماً.

٥ـ *المباحات*: وتُطلق على الاعمال التي لم يُصدر الاسلام أمراً بها أو نهياً عنها، ولا حثاً أو ترغيباً.

هذه الاقسام الخمسة التي تشتمل على كافة اعمال الانسان الفردية والاجتماعية وسيرته بصغيرها وكبيرها انما تكتسب معناها من خلال العلاقة بسعادة الانسان ومصالحه الدنيوية والاخروية. وبتعبير آخر، ان تلك الطائفة من الافعال والاعمال التي لا مناص من ادائها لضمان السعادة تسمى الواجبات، والطائفة التي لابد من تركها للتخلص من الشقاء والتعاسة تسمى المحرمات، والاتيان بالمستحبات وترك المكروهات مفيد أيضاً في تحقيق السعادة، ولهذا السبب تحظى بالاهمية. اما المباحات فهي امور لا تأثير لها على السعادة والشقاء، والإتيان بها تلقائياً لا يقرّب الانسان من الكمال ولا يبعده عنه.

الآن وفي ضوء التقسيم اعلاه، حريٌ القول: ان كافة الامور التي لا تخضع لالزام الدين باصلها أو كيفية ادائها، تدخل في دائرة تخطيط الانسان وتحقيقه ودراسته، فاتخاذ القرار بشأن اصلها وطبيعة ادائها موكول لعقل البشر وقواهم الفكرية، ليمهدوا من خلال ابحاثهم واستثمار المكاسب العلمية والتحقيقية للآخرين، الارضية لبلوغ المزيد من الكمال وعلى افضل وجه وتحقيق مصالحهم.

من هنا فان الاسلام في الوقت الذي خصص لكل عملٍ وسلوك بل وحتى لافكار الناس وظنونهم واحداً من هذه الاحكام الخمسة الآنفة الذكر «الواجب، والحرام، والمستحب، والمكروه والمباح» وبذلك فهو يؤطر كافة اعمال الانسان

داخل اطار نظامه القيمي، لكنه لا يروم أبداً اخماد جذوة العقل والحيلولة دون حيوية الفكر والطاقات البشرية، بل انه ومن خلال تعابير عديدة يحث الناس على طلب العلم والرقي الفكري والتطور والتقدم والاستعانة بعلم الآخرين وان كانت هذه بعيدة المنال «اطلب العلم ولو كان بالصين».

بناءً على هذا، فالاسلام يرى ان الدنيا والممارسات الفردية والاجتماعية للانسان فيها تمثل مقدمة للآخرة، وان الحياة في العالم الآخر ثمرة وحصيلة عمل الانسان في هذا العالم، وهو لا ينسجم بالمرّة مع الفكر العلماني في الغرب الذي يقصي الدين عن ميدان الحياة الاجتماعية ويمنحه الدور المحصور في حدود العلاقة الشخصية للانسان مع الله.

ج ـ اختلاف موضوع القراءات المتعددة للدين مع موضوع تعدد الفتاوى

ماذا تعني القراءات المتعددة للدين؟ وما الفارق بينها وبين تعدد فتاوى المراجع في بعض المسائل؟

تنشأ القراءات المتعددة للدين من فكر التعددية الدينية في البعد النظري، هذا الفكر الذي ربما يحاول اعتبار حقيقة الدين امراً مكنوناً عند الله وحده ولا سبيل للبشر ومنهم الانبياء اليه أبداً، ويوحون بان الاديان الالهية صورٌ متعددة لتلك الحقيقة الواحدة.

يتصور المذهب المذكور ان تعدد الاديان ناجم عن اختلاف الفهم للدين فالمسلم له فهمه الخاص به للدين والوحي الالهي وهو يختلف عمّا لدى المسيحي واليهودي وهكذا العكس؛ وان الدين كحقيقة واحدة وثابتة يختص بالله ولا سبيل أمام الانسان وحتى الانبياء اليه، وما يخضع لحدود معرفة الانسان هو الاستنباط الذهني وفهمه البشري لا غير، فعلى سبيل المثال، كان للنبي ﷺ ـ والعياذ بالله ـ فهمه للوحي الالهي والدين بما ينسجم مع الظروف الطبيعية والاجتماعية والقيمية لزمانه، ولم يدرك

الدين كما هو عند الله أبداً، وفي مقام التبليغ طرح للآخرين المزيج الناتج عن فهمه الخليط وسوابقه الذهنية وحالاته النفسية.

يقول انصار هذا النمط من الفكر: لعلّنا اليوم وبسبب التطور العلمي نفوق النبيﷺ في فهمنا للدين؛ ويصرّحون في نفس الوقت: ليس هنالك ما يضمن صحة ما يقع في متناول البشر، وعليه فليس لأحد الحق بالادعاء بافضلية فهمه على من سواه. وعلى هذا الاساس ستكون لدينا اعداد من الصراط المستقيم بدلاً من صراط مستقيم واحد، وان القراءات باجمعها رغم تعددها تمثل مظاهر للحق وهي بأسرها توصلنا الى هدفٍ واحدٍ وبالتالي لا افضلية لدين على آخر.

من الطبيعي واستناداً لهذه الرؤية ان الصدق والكذب، والحَسن والرديء، والحق والباطل، والدين الباطل تمثل مفردات لا معنى لها، واستناداً للنظرية المذكورة فان ما يقوله كل فرد أو فئة او طائفة بشأن الدين والله فهو كلّه حقٌ وصادق وان كانت اقاويل متناقضة فيما بينها!

الظاهر للعيان وضوح بطلان نظرية تعدّد الصراط المستقيم وفقاً للتفسير المذكور بقليل من التأمل، وذلك لاختلاف وتناقض الاديان في الكثير من مواضيعها، وحقانيتها جميعاً انما يعني حقانية طرفي النقيض التي يرفضها العقل السليم بشكل بديهي، فليس من عاقل ـ على سبيل المثال ـ يسعه الاقرار بصحّة تثليث المسيحية الى جانب توحيد المسلمين باعتبارهما قراءتين لموجود واحدٍ هو الله.

ما ينبغي الانتباه اليه هنا هو الفارق الجوهري بين هذه الرؤية في مجال نظرية المعرفة ـ حيث ترى نسبية كافة المعارف البشرية ومن بينها المعرفة الدينية وأنها تابعة للذهنيات والفرضيات المعدّة سلفاً المتمخضة عن الابعاد الاجتماعية وغيرها من العلوم ـ وقضية الاختلاف بين الفقهاء في الاستنباط من المصادر الفقهية فيما يخص بعض المسائل الثانوية والفردية للدين، لان كلتيهما تمثلان دائرتين منفصلتين عن بعضهما ولا يُمكن أبداً اتخاذ تعدد الفتاوى شاهداً على صحة التعددية الدينية.

ان ما يُسمى بالتعددية الدينية ويجري الحديث عنه في البعد النظري تحت عنوان القراءات المتعددة يمثل نظرية لا مبرر لها منطقياً، بينما لا يُعد اختلاف الفقهاء في فهمهم لبعض المصادر الفقهية فيما يخص بعض فروع الدين أمراً طبيعياً فحسب، وانما يعد التغير في فهم فقيه واحدٍ لمصدر فقهي واحدٍ وعبر حقبتين من الزمن وبالتالي تغييره لفتواه ـ وهو أمرٌ نشهد امثلة منه ـ حدثاً طبيعياً. وللمزيد من الايضاح نشير الى ضرورة التفكيك بين نوعين من العلوم والمعارف الانسانية وهي:

١ ـ العلوم الثابتة التي لا تقبل التغيير.

٢ ـ العلوم العادية التي تقبل التغيير.

ان بعضاً من علوم الانسان مما لا يتطرق اليه الشك والريبة ولا مجال لاحتمال التغير فيه أبداً، وتوجد نماذج من هذه الطائفة في المعارف العقلية غير الدينية والمعارف الدينية ايضاً، فالانسان ـ مثلاً ـ على يقين بامتلاكه رأساً واحداً في اعلى جسمه ولا يُعثر على عاقل يقول: لقد كنتُ مخطئاً الى الآن حيث كنت اتصور انني امتلك رأساً واحداً، فانا ذو رأسين وهما اسفل قدميَّ!! أو يعتقد بان ٤ = ٢ + ٢ هي قراءة قديمة ويتعين علينا الآن اعتبار حاصل جمعهما يساوي خمسة!. وكذا في اصول الدين وضرورياته فلا يوجد مسلمٌ أبداً يعتقد بان الله اثنان، أو ان صلاة الصبح ركعة واحدة؛ أو بوجوب صيام شهر رجب بدلاً عن شهر رمضان، فالكتب الفقهية مليئة بالاحكام القطعية التي لا تقبل التغيير ولا يشاهد فيها تغيير أو اختلاف في الفتوى.

اما الطائفة الثانية فهي نظريات ظنّية ربما تتأثر بالمنطلقات والبُنىٰ الثقافية والاجتماعية، وقد يكون للعلوم الاخرى دورٌ في تبلورها، فربما تطرأ تغييرات في هذه العلوم بتغير الفرضيات والبنى الثقافية والاجتماعية الخاصة، وعلى هذا المنوال يسير وضع العلوم العادية.

في مجال العلوم والمعارف غير الدينية ليست قليلة النظريات العلمية التي ثبت

بطلانها من قبيل مركزية الارض، أو هنالك احتمال في تغيرها، وكـذا الامـر فـي الاحكام الفرعية للدين حيث تشاهد نماذج من التبدل والتغير في الفـتوى، فـعلى سبيل المثال كان السلف من الفقهاء يستنبطون من ظاهر المصادر الفقهية ان ماء البئر ليس كراً وهو يتنجس بملاقاته للنجاسة ويتم تطهيره بسحب مقدار معين من مائه، بينما يعتبر الفقهاء المعاصرون ماء البئر كراً لا يتنجس بملاقاة النجاسة. ومثال آخر على اختلاف الفقهاء في استنباطهم هو ما اذا كان يكفي الاتيان بالتسبيحات الاربع لمرة واحدة في الركعتين الثالثة والرابعة من الصلاة أم تجب ثلاث مرات.

ان مثل هذه الاختلافات في الاستنباط من المصادر الفقهية تعد أمراً ممكناً، بيد ان ما لا يمكن القبول به عقلاً ومنطقاً هو ان نجعل من هذه التـغيرات مسـتمسكاً ونقول: نظراً لما طرأ من تبدل واختلاف في الفتوى فيما يخص هذه الموارد الفرعية، اذن لا قدرة للانسان على امتلاك علم ثابت ويقيني وان كافة علومه عرضة للتغير والتبدل.

هذا النمط من الكلام الذي يعبّر عنه بمغالطة الخاصّ والعامّ هـو أشـبه بـنسج الخيال ونظم الشعر منه الى الاستدلال العقلي والمنطقي. وبناءً على هذا ثمة اختلاف جوهري بين الاختلاف في فتاوى الفقهاء وبين القراءات المتعددة للدين. ولا يمكن اعتبار الاختلاف في الفتاوى من مصاديق القراءات المتعددة للدين، بـل ان فكـرة القراءات المتعددة للدين بمعناها الذي تقدم ذكره، فكرة هجينة متناقضة منطقياً ولا يمكن تبريرها عقليا.

* * * * *

٦ ـ الاسلام والتنمية السياسية

سؤال: ما هو المراد من التنمية السياسية؟ وما هي نظرة الاسلام بشأنها؟

جوابه: ان لمفهوم التنمية السياسية مكانة مهمة في ميدان السياسة وعلمها، ولكن لم يزل هنالك الكثير من الغموض وعدم الوضوح يلف هذه المفردة[١]، ويمكن القول بجرأة انه ليس هنالك تعريف دقيق وواضح لمفهوم «التنمية السياسية»، ورغم ذلك حريٌ القول: ان التنمية السياسية تتركب من مفردتي «التنمية» و«السياسة»، وان توضيح كلٍّ منهما بامكانه ايضاح مفهوم التنمية السياسية اكثر:

ان التنمية (Development) عبارة عن نشاط يقوم به فرد أو مؤسسة أو مجتمع باكمله بالاستعانة بافضل الآليات والمستلزمات المقترنة بالبرمجة المتكاملة لبلوغ الهدف المرسوم لذلك النظام بسرعة وعلى احسن وجه.

وفي هذا التعريف تمّت الاشارة الى عنصرين احدهما كمّي وآخر كيفي، فقولنا «بسرعة» انما نريد به الكمّ الزماني لبلوغ المنشود، وحيثما كان ما ننشده هو ما ينشده المجتمع بأسره، سيكون ملازماً للمزيد من المشاركة الشعبية لتحقيق الهدف، واما قولنا «على احسن وجه» فنقصد به كيفية بلوغ الهدف، وهذه الكيفية انما تكتسب معناها عبر الآليات والعناية بالبعد القيمي من استخدامها والاهداف المتوخاة.

والسياسة«politics» عبارة عن: القيادة السلمية أو غير السلمية للعلاقة بين الناس، والفئات والاحزاب ـ القوى الاجتماعية ـ والنشاطات الحكومية داخل البلاد، وللعلاقات التي تربط الدولة مع الدول الاخرى على الساحة العالمية[٢]

---

١. عبد الرحمن عالم، قواعد علم السياسة: ١٢٣، نقلاً عن لوسين باي Lucian.w.pye.

٢. نفس المصدر: ٣٠.

والتي تأتي في اطار تحقيق اهداف ومصالح المجتمع وأبنائه.

بناءً على هذا فان مضمار التنمية في بعدها السياسي يتمثل في قيادة وادارة العلاقة بين الافراد والتنظيمات والنشاطات الحكومية والعلاقات الخارجية للبلاد التي انما تقام لكي يبلغ المجتمع اهدافه، وبطبيعة الحال، فان هذه الاهداف وان اشتركت في بعض الامور لكنها تختلف مع بعضها باختلاف الدول، فعلى سبيل المثال، ان غاية بلوغ الرفاه المادي والاقتصادي في بلادنا مقترنة بالتكامل الثقافي والمعنوي وسيادة القيم الاسلامية؛ وبعبارة واحدة: تحقيق السعادة الدنيوية والاخروية للمواطنين التي انما تتأتى في ظل العمل بالاحكام والتعاليم الاسلامية.

بناءً على هذا، فان قوام التنمية السياسية يتمثل في عنصرين احدهما كمّي والآخر كيفي. احدهما «المزيد من المشاركة الشعبية في الشؤون السياسية» والآخر «ادراكهم الافضل للقضايا السياسية»، بيد ان هذه العبارة اصبحت شأنها شأن الكثير من الشعارات الاخرى آلة بيد السلطويين ليفرغوا ـ من خلال تقديمهم تعاريف ومعايير خاصة ـ البلدان المستقلة ذات الثقافة والافكار الخاصة بها لاسيما الاسلام من اصالتها ويمهدوا السبيل لشن الهجوم الثقافي عليها*.

بيد ان مفهوم «التنمية السياسية» الحاصل من تركيب مفردتي التنمية والسياسة هو مفهوم انتزاعي، والمفاهيم الانتزاعية خاضعة للتعريف والتشخيص كلٌّ حسب معالمها[1]، وهذه المعالم تؤشر ما هي المرحلة من التنمية السياسية التي يمر بها

*. لقد اسهبنا في الحديث بهذا الشأن وكذلك حول استراتيجية العدو لبلوغ مآربه الاستعمارية وذلك لدى الاجابة على السؤال اللاحق من هذه السلسلة.

١. بناءً على هذا، فاننا وبتقديمنا لتعريف مباشر لهذا المفهوم «التنمية السياسية» ندرج فيما يلي المعالم الاساسية له:

أ ـ تنامي حق التصويت والانتخابات الحرّة المتميزة بكثرة المنتخبين.

ب ـ التسييس أو المزيد من المشاركة الجماهيرية في الاحداث السياسية.

ت ـ المشاركة الجماهيرية في مراكز اتخاذ القرار.

ث ـ اضطراد المصالح من خلال الاحزاب السياسية واستتباب الديمقراطية.

البلد، أفي مرحلة التطور وتكامل المؤسسات الجماهيرية أم مرحلة التنمية المتزلزلة وانهيار المؤسسات[١].

والى جانب تأكيدهم على دور المشاركة السياسية في التنمية، يرى بعض ذوي الخبرة[٢] في «المؤسسة» معياراً فريداً في التنمية السياسية. وعلى هذا الاساس فان تلكم الانظمة المزودة بمؤسسات ثابتة ومستقرة ومعقدة ومنسجمة هي التي تعتبر انظمة سياسية متطورة[٣]، وبناءً على هذا فقد وصف امتلاك المؤسسات المدنية المتماسكة والمستقلة بانه احدى المزايا المهمة للنظام المتقدم.

وستكون لسعة التنمية السياسية آثارها ايضاً، وقد عدَّ بعض المنظّرين[٤] بعض هذه الآثار بما يلي:

١ ـ تغيير الهوية من الدينية الى القومية ومن المحلية الى الاجتماعية.

ج ـ حرية الصحافة وتطور وسائل الاعلام.
ح ـ توسيع الامكانيات التعليمية.
خ ـ استقلال السلطة القضائية وسيادة القانون.
د ـ محورية الدنيا في الثقافة ـ العلمانية ـ.
ذ ـ قوات مسلحة بعيدة عن السياسة.
وفي المقابل فقد ذُكرت بعض المعالم التي تؤدي الى زعزعة مسيرة التنمية السياسية وهي عبارة عن:
أ ـ الفساد السياسي الذي يصب في المصالح الشخصية.
ب ـ صنمية الحكام.
ت ـ تعظيم وتكريم الفكر الرسمي الحاكم.
ث ـ التزام المسؤولين بخط الحزب الحاكم.
ج ـ التدخل الاجنبي في الشؤون الداخلية للبلاد.
ح ـ تسييس القوات المسلحة.
خ ـ المظاهرات الاحتجاجية باستخدام العنف.
د ـ قمع المعارضين.
ذ ـ تفشي الفساد وسوء الادارة.
ر ـ الاغتيالات السياسية.

١. المصدر الآنف الذكر، عبد الرحمن عالم: ١٢٧ ـ ١٢٩، بقليل من الاختصار والتصرف.
٢. صاموئيل هانتينغتن.
٣. البروفسور برتران بديع «التنمية السياسية»، ترجمه الى اللغة الفارسية: الدكتور احمد نقيب زاده، ص ٨٢.
٤. ليونارد بيندر Leonard Binder.

٢ ـ تغيير الشرعية من مصدر متعالٍ الى مصدر واطئ.

٣ ـ تغيير المشاركة السياسية من النخبة الى الجمهور ومن الاسرة الى الجماعة.

٤ ـ تغيير توزيع المناصب الحكومية من مستوى الموقع العائلي والتمييز الى الانجازات والكفاءات[١].

بعد المعرفة الاجمالية لمفهوم التنمية السياسية، يصل الدور لهذا التساؤل وهو: هل تنسجم التنمية السياسية مع الدين والنظام الاسلامي أم لا؟

كما تقدم، فان التنمية السياسية مفهوم انتزاعي يتم تعريفه في ضوء معالمه، ومن خلال نظرة واحدة يتسنى تقسيم معالم التنمية السياسية الى بُعدي الشرعية والكفاءة، وفي مثل هذه الحالة سيَكون التطور تابعاً للتقدم والتنمية في هذين البعدين الاساسيين.

ان الشرعية تعني التوفر على «المبرر العقلاني على الحكومة والامر والنهي الذي يمارسه شخص أو فئة على الآخرين»، وبتعبير آخر، لماذا يمتلك شخص أو اشخاص حق الأمر والنهي على الآخرين؟

كلما كان الجواب على هذا التساؤل اكثر دقة وعقلانية تكون الحكومة اكثر تطوراً وتقدماً من الناحية الشرعية، وقد تحدثنا في الجزء الاول من هذه السلسلة عن معايير الشرعية[٢] وذكرنا في معرض نقدنا لها بان افضل ملاك للشرعية هو «الحق الالهي في الامر والنهي والحكم على العباد»، لان هذا الحق متمخض عن حاكمية ومالكية وربوبية (بمعنىٰ انه صاحب الاختيار) لله تعالى التكوينية والتشريعية على الانسان وكافة شؤون حياته. اذ ان الله سبحانه وتعالى وبحكمته البالغة وعلمه اللامتناهي وفضله غير المحدود وضع قوانين ومقررات تُفضي الى مصلحة الانسان وسعادته في هذه الدنيا وفي الآخرة، من هنا سيكون النظام الذي

---

١. عبد الرحمن عالم، المصدر المتقدم: ص ١٢٦.
٢. الاستاذ محمدتقي مصباح اليزدي، اسئلة وردود: ١ / ١٣ ـ ١٦.

يؤسس شرعيته على اساس هذه الرؤية ارقى نظام سياسي.

بناءً على هذا، فان تلك الطائفة من المعايير والنتائج الناجمة عن التنمية التي تستدعي اقصاء المصدر الالهي السامي للشرعية والجنوح نحو غيره من الملاكات تتعارض قطعاً مع الاسلام والنظام الاسلامي ولن تحظى بالقبول أبداً.

أما على صعيد بُعد الكفاءة ـ الذي يشتمل بدوره على عدة معالم من التنمية السياسية ـ فان الفكر الديني يقتضي بان نسير في اطار القوانين الالهية، وبتعبير آخر، ان حكم الله وقانونه هو المقدّم حينما تستلزم مجموعة من الشواخص أو جزء ومفهوم من شاخص واحدٍ تجاهل الاحكام الثابتة والقطعية في الاسلام، ويتم اقصاء المورد الذي يتعارض ويتنافى مع الدين، وكمثال على ذلك، ان احدى افتراضات التنمية ومعالمها علمنة الثقافة ـ أي دنيويتها وسلخها عن الدين ـ ومن الواضح ان مثل هذه المقولة لن تحظى بقبول الاسلام والنظام الديني، أو امور من قبيل حرية الصحافة، فهي موضع قبول مادامت لا تؤدي للاخلال بالاسس الدينية والقيم والعفّة والمصالح العامة والامن الوطني، مثلما ان اضطراد النشاطات السياسية لن يكون مسوغاً للمخاطرة بالوحدة الوطنية ومحاولة الاطاحة بالنظام الاسلامي.

ومن ناحية اخرى، فان القاء لمحة على تاريخ عشرين عاماً مضت على الثورة الاسلامية تبرهن على ان الكثير من مقومات التنمية تعد بحد ذاتها هدية قدَّمتها الثورة الاسلامية بحيث وُصف نظام الجمهورية الاسلامية على انه من اكثر انظمة العالم شعبية وسياسةً، اذ ان اضطراد حق التصويت والانتخابات الحرّة، وازدياد المشاركة السياسية للجماهير في شتى المجالات، وفي مراكز اتخاذ القرار والحرية المعقولة والمقبولة للصحافة... الخ باجمعها كانت من انجازات الثورة الاسلامية الجبارة. اضف الى ذلك ان الشعور بالتكليف الشرعي كعنصرٍ قوي جداً وحافز مضاعفٍ نحو المشاركة في النشاطات السياسية من قبيل المسيرات والانتخابات والتصدي للمسؤوليات وتقديم المعونات المادية والمعنوية والتواجد في جبهات

الحرب... الخ انما يتبلور نتيجة لايمان الشعب بالهية واسلامية الحكومة ولن يكون هنالك بديلٌ وعوضٌ عنه اذا ما افتُقد أو تضاءل رونقه.

كما ان استقلال المؤسسات لا يعني عدم تدخل الدين والفكر في بناء المؤسسات داخل المجتمع الديني وعملها وغاياتها، اذ ان فصل دائرة الدين عن دائرة سائر المؤسسات بنحو نعمل في سائر المؤسسات بمعزلٍ عن الدين بشكل كامل، يعد امراً لا ينسجم مع الاسلام الذي له حكمه وقانونه المنسجم مع الهدف من الخلقة على صعيد كافة شؤون حياة الانسان.

بناءً على هذا، الاسلام دينٌ ليس غير متعارض مع التطور والتنمية في شتى المجالات فحسب، بل انه يريد أن يكون الانسان افضل في يومه مما كان عليه في أمسه، غاية الأمر انه يريد هذا التطور والرقي في اطار اصوله واحكامه وقيمه الدينية، لأن السعادة الحقيقية للانسان حتّى في هذا العالم، بالاضافة الى السعادة الاخروية، انما تتحقق عن هذا الطريق، وإلا فان مختلف المشاكل النفسية والاخلاقية والفكرية التي يعانيها الغرب الآن بالرغم من تقدمه الكبير ليس بالامر الخافي على أحد.

وكنموذج ملموس على ما ندعيه هو اسبانيا إبان عصر حاكمية الاسلام فيها، حيث اعترف الغربيون انفسهم بانه لولا التراث الذي خلّفه الاسلام في اسبانيا لبقي الغربيون يعيشون حالة شبه همجية ولما حصلوا على هذه الصناعات والتطور أبداً.

بناءً على هذا، فان تلك الثّلة التي تحاول وصف الدين معارضاً للتطور ويهتفون بـ «تضاد الشريعة مع العصرنة» ويخلصون الى نتيجة مفادها: إما القبول بالتطور والحداثة واقصاء الدين جانباً، وإما الوفاء للدين والتخلف عن ركب التطور والتنمية؛ إما هم يجهلون الاسلام أو يحاولون القضاء على الدين والتدين ومسخهما في الميادين الاجتماعية على اقل تقدير وسيادة العلمانية.

ولا نُخفي ان المسلّم به عند دعاة التنمية السياسية هو «النسبية» في المعرفة

بمعنى ان ليس من أحدٍ أو فكرٍ يمثّل حقاً مطلقاً، وعليه لابد من التحلي بالمداراة والتساهل مع مختلف الافكار لان لكلّ مذهبٍ نصيباً من الحق، وان الاستنباط من الدين والنصوص الدينية ليس مستثنىً من هذه القاعدة، ومن ذلك تنشأ ما يصطلح عليها «القراءات المتعددة». اذن التمسك بامورٍ تحت عنوان اصول وقيم دينية لا تحتمل التغيير يعدُّ ضرباً من التعصب والرؤية غير الواقعية.

وللرد على الحديث الأخير نقول: ان اصول الاسلام وكذا احكامه وقوانينه القطعية والضرورية امور ثابتة ومطلقة، ونظراً لقطعية البراهين الدالة عليها ليس هنالك مجال لاستنباطات متعددة، واننا لو لم نفترض هذه الطائفة من المسائل الاسلامية على انها ثابتة ومطلقة لم يبقَ ما نذكره تحت اسم الاسلام.

الدوافع الخفية في التنمية السياسية

ما هو دافع البعض في طرحهم لـ«التنمية السياسية وبعض المفاهيم المشابهة لها» في هذا الوقت؟

لغرض الكشف عن ماهية هذه التحركات وكذلك السبل التي تُسلك لبلوغ الاهداف المتوخاة منها، نشير بايجاز لتاريخ الاحداث التي شهدتها أوربا بعد الثورة الصناعية:

ان قصة التسلط في الغرب تبدأ في الحقيقة من عصر الثورة الصناعية في اوربا ـوان كانت هنالك ميول قبل ذلك في اوربا وكذلك بين سائر الاقوام لغزو البلدان والتسلط على الآخرين ـ عندما حصلوا على الآلات الحديثة في ظل التحام العلم والصناعة والتقنية الحديثة وافلحوا في انتاج اكداس البضائع وباسعار زهيدة من حيث كلفة الانتاج واحتكار الثروة والربح الطائل من خلال بيع هذه البضائع باسعار خيالية.

وبازدياد الربح وبالتالي رأس المال يزداد الاستثمار لغرض الانتاج، وهذا بحد ذاته يمثل دافعاً لكسب المزيد من الربح ورأس المال، وهكذا وبدوران عجلة رأس المال والانتاج يزداد ركام الثروة يوماً بعد يوم.

ولكن في المقابل والى جانب تـزايـد الانـتـاج ـالعـرض ـ ظـهـرت مشكـلتان جوهريتان هما:

١ ـ شحة المواد الاولية للانتاج.

٢ ـ تضاؤل معدل الطلب مقارنة بما يُعرض من منتجات.

هذان السببان دفعا الدول الغربية لتفكير باستعمار البلدان الاخرى للحصول علىٰ الموادّ الخام من جهة وللظفر بأسواق جديدة لمنتجاتهم من جهة اخرىٰ. وقد استمر هذا التوجه الاستعماري من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، وفي غضون هذه الفترة تنبّه الغربيون الى مشكلة اخرى وهي انحسار المصادر الطبيعية والقدرة الشرائية في البلدان الخاضعة للاستعمار، فالتقنية والوسائل الحديثة المصدّرة تحتاج الى متخصصين لاستخدامها، من هنا فقد قرروا العمل على رفع القـدرة الشـرائـية ومستوى المعلومات في هذه البلدان، ولهذا الغرض عمدوا الى امرين هما:

الاول: منح هذه البلدان القروض والمساعدات الاقتصادية وتأسيس صـندوق النقد العالمي.

الثاني: استقطاب ذوي الكفاءات في هذه البلدان الى الجامعات الاوربية ومـن بينها جامعات انجلترا والمانيا وفرنسا.

وكانت المهمة الثانية تأتي بدافع تـربية الاخـصائيين مـن ذوي القـدرة عـلى استخدام السلع المستوردة من الدول الاستعمارية، مثلما تجري المهمة الاولى بغية رفع القدرة الشرائية لدى شعوب البلدان المستعمَرة ليتم من خلاله تصدير المزيد من البضائع الى هذه البلدان ويحافظ سوق الغربيين على ازدهاره.

بيد ان هذا المنحى لم يكن يروق للمستعمرين على الدوام اذ ان بعض هـؤلاء المثقفين اخذوا ينادون بعد عودتهم لبلدانهم بفكرة الدعـوة للاسـتقلال والمـطالبة بالتحرر عن الاستعمار الاجنبي، وهذا بذاته كان منطلقاً لمرحلةٍ جديدة وعهد جديد بدء منذ اواخر القرن التاسع عشر وبلغ ذروته في القرن العشرين.

وبالرغم من المواجهات المتعددة الوجوه التي جوبهت بها مثل هذه التحركات الاستقلالية، توصّل المستعمرون في نهاية المطاف الى هذه النتيجة وهي ان من الافضل لهم التحلي بقدرٍ من الرؤية الواقعية وبطرحهم لفكرة «العلاقة» بدلاً عن «الاستعمار» يتمكنون في المستقبل من الانتفاع من هذه البلدان ايضاً، ومن بين هذه التحركات الاستعمارية كان مشروع تأسيس منظمة دول الكومنولث «Common wealth» الذي اقترحته بريطانيا لتبقى المستعمرات التي كانت رازحة لهيمنة الانجليز في السابق وحصلت على الاستقلال فيما بعد، على تعاونها ومشاركتها مع بريطانيا تحت هذه اليافطة، ويستمر الاستعمار هذه المرة باسلوب آخر.

على أية حال؛ لقد اخذت مسيرة المطالبة بالاستقلال بالتصاعد يوماً بعد يوم، وهذا بحد ذاته كان يستدعي اساليب اكثر حداثة للاستعمار، بحيث ان الاستعمار المكشوف تنازل عن موقعه للاستعمار الخفي، وأحد هذه الاساليب الجديدة كان بطريقة ان تتولى الدول الاستعمارية صناعة عناصر واحزاب في الدول المستقلة ـ أو انها كانت تتدخل في عملية صياغة بعض التنظيمات والاحزاب بصورةٍ لم يكن حتى القائمون على هذه الاحزاب يعرفون بتدخل العناصر الاجنبية وتوجيهاتها ـ فتقوم بجمع الناس حولها عبر مناداتها بالشعارات المناهضة للاستعمار، وبعد وصول الحزب الذي تأسس وتبلور بشعار مكافحة الاستعمار الى السلطة يمد يد الصداقة لأسياده الاجانب ويتولى تأمين مصالحهم.

وبمرور الزمن وتنامي التجربة توصل الغربيون الى هذه النتيجة وهي ان استمرار وتجذر الاستعمار واستغلال البلدان الاخرى منوط بمسخ ثقافتها وفكرها بنحو تتغير معه طبيعة الرؤية لدى الناس ويروج الفكر القائم على «محورية الفرد» و«الروح الاستهلاكية» و«اكتناز الثروة» بشكل يشبه ما هو سائد في الغرب وامريكا، ويسود تلك البلدان نظام يتبنى استهلاك وسائل الغرب وتقنيته وهو

زاء ما يحققونه من تطور.

لو قدِّر لهذين الهدفين أن يتحققا لكان قد ضُمن استمرار الهيمنة، غير ان أحد موانع تحقق الاهداف الآنفة الذكر في الشرق هو «الثقافة الشرقية» القائمة على القناعة والروح الجمعية، من هنا فقد وضعت سهام الغزو الثقافي بتعقيداتها الخاصة بها على لائحة اعمال الغربيين، وفي هذا الصدد برزت الى الوجود فكرة تلازم الثقافة والتكنولوجيا، فكان الادعاء الجوهري لهذه الفكرة: ان لكل تكنولوجيا ثقافتها الخاصة الملازمة لها، وحيثما حلّت التكنولوجيا حلّت معها ثقافتها شئنا أم ابينا، إذن إما ان نقبل بالتكنولوجيا مقرونة بالثقافة أو ان لا نقبل بأيٍّ منهما، ونظراً الى ان التكنولوجيا قادمة من الغرب فلا مناص من ان تحل ثقافة الغرب ايضاً.

لقد اثبتت هذه الفكرة بطلانها في اليابان، لان اليابانيين وبالرغم من قبولهم لبعض التأثيرات عن ثقافة الغرب الغازية، فقد حافظوا وتمسكوا بتقاليدهم واعرافهم وقيمهم الشرقية وثقافتهم واستطاعوا تحقيق تقدم هائل بحيث اختطفوا قصب السبق من الغربيين انفسهم.

وقبل انتصار الثورة الاسلامية في ايران أُثير موضوع تناقض الاسلام والتنمية في اطار سياسة الغرب ذاتها، وقد زعم الذين حاكوا هذه المؤامرة بان الاسلام دين الزهد والقناعة والتقشف، وان التنمية شأنها التطور واستخدام المزيد من الثروة، وعليه من المتعذر المواءمة بينهما، وان الاسلام لا يطيق التنمية، ونظراً لاضطرارنا للتنمية فلابد من ان نضع جانباً الاسلامَ أو جوانبه التي تتنافى مع التنمية على أقل تقدير.

لقد اخذت مثل هذه النغمات تطرق الاسماع هذه الأيام على شكل محاضرة أو مقال أو كتاب... الخ للايحاء بهذه الفكرة وهي تناقض الاسلام مع التنمية، وان صياغة مواضيع من قبيل «تعارض الشريعة مع الحداثة» و«ضرورة نقد الشريعة» وما شابهها مما يمكن ادراجها تحت هذا العنوان.

بالرغم من ان البحث التفصيلي في العلاقة بين الاسلام والتنمية يستدعي مجالاً

أوسع لكننا نؤكد ان الاسلام ليس لا يعارض التنمية والتطور فحسب بل انه يريد أن يكون المسلم افضل في يومه مما كان عليه في أمسه، غاية الأمر انه ينشد هذه التنمية في اطار قيمه واحكامه النورانية التي تكفل منافع الانسان في الدنيا والآخرة، ولا يرى أي ترابط بين التطور والتنمية وبين القبول بالثقافة الغربية.

على سبيل المثال، لقد كان المسلمون إبان عصر همجية الغرب وبربريته، حملة لواء العلم والصناعة في العالم، وباذعان الغربيين انفسهم، لولا التراث الذي خلّفه الاسلام في اسبانيا لبقي الغربيون يعيشون حالة شبه همجية ولما نالوا نصيبهم من الصناعة والتطور.

واليوم فان انصار فكرة تعارض الاسلام مع التنمية يحاولون وبشكل مشبوه اشاعة هذه الفكرة في المجتمع وهي ان «التنمية الاقتصادية تقترن بالتنمية السياسية والثقافية».

ان لنا فهماً خاصاً لهذه المفاهيم اذ اننا نتصور ان المراد منها المضي قُدُماً بهذه المفاهيم الثلاثة باتجاه تحقيق اهداف النظام الاسلامي، غير ان مراد هذه الحفنة من الخطباء والكتّاب مفهوم خاص لهذه المفردات يؤول الى فرض الثقافة الغربية على الثقافة الاسلامية.

ان استهداف العقول بالمنثورات على اختلافها، والكتب والنظريات العلمية داخل الجامعات من ناحية؛ وقولبة عقول الطلبة المبعوثين الى الخارج ـ الذين يدرسون في فروعٍ من قبيل الاقتصاد وعلم الاجتماع والحقوق والعلوم السياسية ليرددوا ما يقوله الغربيون بدقة بعد عودتهم الى البلاد ـ من ناحية اخرى، كل ذلك يعد من اساليب الهجوم الغربي وجرّ البلاد ثانية كي ترزح تحت هيمنة المستعمرين.

كما يجري الايحاء بصور مختلفة إما التخلف عن ركب التطور والحضارة أو التخلي عن الحميّة الدينية والتحلي بالتساهل والتسامح على صعيد القضايا العقائدية والاقتصادية والسياسية التي ربما تستبطن عقبات دينية ـ وان كان ذلك من مزاعم

وايحاءات هذا الطيف ـ والحصول على قروض ضخمة من صندوق النقد الدولي والبنك العالمي والحصول على رأس المال الضروري للانتاج من خلال تمهيد الارضية للاستثمارات الخارجية وتأسيس المناطق التجارية الحرة، ونظراً لان المحافل الدولية ليست على استعداد لمنح هذه القروض أو الاستثمار داخل البلاد دون شروط مسبقة، فلابد من غض الطرف عن الروح الثورية والتمسك ببعض الاصول والقيم ليتسنى لنا بلوغ مرامنا.

وينبغي التحلي بالمداراة والتسامح في الامور الثقافية ايضاً، اذ يمكن في مثل هذه الحالة دخول المجتمع الدولي ورسم صورة دولية حسنة لنا وإلّا فان تمسكنا باصولنا ومبادئنا الثابتة من شأنه ان يبتلينا بالعزلة على الصعيد الدولي.

اذن لابد من التخلي عن الاصولية والتزام الاعتدال والليبرالية وتجنب الاتجاه اليقيني والتفكير المطلق الى الحد الذي لا نبدي معه ايّ تحفظ اذا ما شنَّ البعض هجوماً على الامور التي نعدّها من المسلّمات!! بينما يحتل اليقين موقعاً متميزاً في الاسلام وان اصحاب اليقين يتبوؤن منزلاً رفيعاً في آيات القرآن الكريم والروايات، وفي المقابل فان الشك واتجاه التشكيك ـ الذي يمثل الآن احدى قيم العالم الغربي ـ هو أمر مذموم ومحطة بغيضة في النظرة الاسلامية وان الثبات على اصول الاسلام ومسلّماته يُعدّ من أسمى قيم الانسان المسلم.

بناءً على هذا، فان مفاهيم من قبيل «التنمية السياسية» التي ربما تكون احدى ادوات الاعداء لاثارة الفرقة والتمهيد للقضاء على قيم الاسلام والثورة ومحو ما لدى الجماهير من حميّة دينية وثورية للعمل بالاضافة الى ضياع آخرة الناس، فهي تضيّع دنياهم ايضاً عبر جرف هذا الشعب ليرزح من جديد تحت سلطة الاجانب، من المناسب أن تُوضح بدقة متناهية من قبل الغيارى وان يقدموها بدافع الوصول لاهداف النظام الاسلامي، والعمل على الحيلولة دون استغلالها وذلك من خلال القيام بالاعمال التخصصية.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

٧ ـ اسباب انحراف بعض المثقفين المسلمين

سؤال: ما هي اسباب انحراف بعض المثقفين المسلمين؟

جوابه: للاجابة على هذا السؤال من الاحرى ان نتناول بـالبحث اسـباب انـحراف المسلم وليس فقط المثقف:

ان ما يسمى اليوم بالانحراف والاعوجاج كان في عصر صدر الاسلام يـحمل عنوان «الفتنة»، فالفتنة أو الانحراف أمرٌ يظهر في البداية على صعيد الفكر ومن ثم ربما يسري الى مقام العمل ويتجسد على شكل قتل وسفك الدماء وعدوان... الخ.

بناءً على هذا، فالانحراف أو الفتنة في البعد النظري هو الاساس والمصدر وما يظهر في العمل يعدّ نتيجة وحصيلة له، ولهذا فان القرآن الكريم يـعتبر الانـحراف الفكري (الفتنة) من الناحية القيمية اشدَّ سوءاً من الممارسات المـترتبة عـليه «... وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ»[1].

لقد أقدم الناس بعد رحيل النبي الاكرمصلى الله عليه وآله ـبالرغم من انهم كانوا قد تعلّموا منه المعتقدات والرؤية السليمة، وكانوا على استعداد إبان عهد النبيصلى الله عليه وآله لكافة أشكال التفاني والتضحية في سبيل الاسلام والمحافظة على نفس النبيصلى الله عليه وآله وشاركوا فـي مختلف المعارك تحت قيادته ـ أقدموا على ممارسات وأرسوا فتناً كان لها تأثيرات مضرة ومؤسفة ليس على مصير المسلمين وحدهم بـل عـلى مسـتقبل البشـرية، تأثيرات حرمت المجتمع البشري من بلوغ السعادة لقرون طـويلة، وتـركت هـذا التساؤل وهو: لماذا وقعت مثل هذه الفتن بعد النبيصلى الله عليه وآله وتمخضت عن هذه النتائج؟

انه السؤال الذي وجّهه المسلمون في صدر الاسلام للامام عليعليه السلام فردّعليه السلام قائلاً «إنما بَدءُ وقوع الفتن اهواءُ تتّبع واحكامٌ تُبتَدع»[2].

---

١. البقرة: ١٩١.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٥٠.

في هذا الحديث يحدد امير المؤمنين عليه السلام أمرين كسببٍ للانحراف (الفتنة) وهما:

١ ـ الهوى[١]: وله اقسام يمكن الاشارة الى الولع بالمال والثروة وانواع النزوات من بينها.

من الاهواء التي ربما يمثل منطلقاً لاكثر المذاهب الدينية هو الرغبة والحب المفرط للشهرة والبروز الى الحد الذي يبذل المرء قصارى جهوده ويكلّف نفسه ضروب المشاكل ويحاول من خلال استهلاك نفقات طائلة لكي يحظى باهتمام ومودة الآخرين.

لقد كان الكثيرون على مرّ التاريخ ممن تجرعوا مشقة السجن وشدائده لسنوات مديدة وتحملوا التعذيب والنفي عسى ان يعثروا على انصارٍ ينادون بالحياة لهم من قبيل ما نشاهده لدى بعض اقطاب الصوفيّة، فنظراً لان الغاية الحقيقية هي الحصول على المحبوبية والشهرة وهذا ما لا يتيسر الاّ بالكلام الذي يرضي الآخرين ويعجبهم، من هنا فان امثال هؤلاء لا مانع لديهم من قلب الحقائق وتزييفها بما يحقق لهم اهدافهم الى الحد الذي تشاهد بعض التناقضات في اقوالهم، ولتبرير هذه التناقضات يزعمون: ان كافة السبل مستقيمة وكل الآراء على حق فيصبحون انصاراً لما يسمى «السلام الشامل».

٢ ـ احكام تُبتدع: السبب الثاني لظهور الانحراف والفتنة هو ما يثار تحت يافطة العصرنة «البدعة في الدين» وهو يتمخض عن السبب الاول، فيصف الامام علي عليه السلام هذين العنصرين على انهما منطلق انحراف الانسان، وهو عليه السلام في الحقيقة انما يوجه تحذيره بوجوب ان يُرسى البناء في تفسير الدين على التسليم وليس على الاهواء والاجتهادات الشخصية.

وبتعبير آخر، بمقدور الانسان ان يتعاطى مع الآيات والاحكام الالهية وفق

١. بشكل عام ان تلك المجموعة من النوازع والرغبات الانسانية التي تؤدي الى اضعاف الايمان أو سلبه أو عدم ظهوره أو تحول دون اكتساب الفضائل والقيم الاخلاقية تسمى «الاهواء».

نمطين: اولهما ان يذعن لما ورد في الآيات والروايات لبيان الاحكام الالهية ويعمل بها دون نقاش، وان يتبع المنهج الصحيح للاستنباط والاجتهاد في فهم مصادر معرفة الدين وهي الآيات والروايات، وثانيهما ان يقبل ببعض الامور ويؤمن بها سلفاً ثم يتجه لتفسير وتأويل الآيات والاحكام بتلك الافتراضات وعلى العكس من الاسلوب الاول يبادر لتأويل الآيات والروايات بما ينسجم مع فهمه وهواه وبدلاً من ان يتبع هو الدين والشريعة يكون الدين تابعاً له ويُفسَّر بما يتلاءم ورغبته، وحيثما لم تنسجم احكام الدين مع رغبته طرحها بما يرتضيه هو أو الآخرون.

هذه في الحقيقة هي البدعة في الدين التي انما تتبلور لتحقيق المصالح والحصول على المحبوبية واهتمام الآخرين وصياغة صنمية الذات لديهم، وتُقدَّم في اطار بيان جميل وكلمات بليغة براقة على انها «قراءة جديدة» للدين.

على أية حال ان العنصرين الذين تقدّم ذكرهما في كلام امير المؤمنين عليه السلام هما اصل انحراف «فتنة» كل مسلم وبالذات المثقفين، ولابد من التحرز عنهما اشد الاحتراز.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

٨ ـ ضرورة ترسيخ المعنويات

سؤال: ما هي اسباب انحسار المعنويات في اوساط الشباب؟ وما هو المنهج الصحيح في تبليغ الدين وصيانة الشباب ازاء شبهات المعاندين؟

جوابه: السبب في طرح هذا السؤال أن نزوع الشباب نحو المعنويات والقيم الدينية بلغ في غضون السنوات التي اعقبت انتصار الثورة الاسلامية وابان فترة الدفاع المقدس، حداً بحيث انهم كانوا يذودون عنها حتى الشهادة والتضحية، أما الآن وبعد مضي عدة سنوات فقد اخذ هذا النزوع بالخفوت ومن النادر العثور على ما سلف من معنويات.

في البداية نسوق مقدمة ومن ثم نتطرق للجواب الاساسي:

ان الانسان مخلوق يقع في باطنه تحت تأثير العواطف والاحاسيس، ويتأثر من الخارج بمؤثرات عديدة؛ وهذه المؤثرات الخارجية هي التي توجه عواطف الانسان واحاسيسه، وكلما كانت اكثر شدة ستكون اكثر قدرة على تحريك العواطف وعلى التوجيه ايضاً، ومن ناحية اخرى ان الحالات النفسية للانسان لا تتميز بثبات وضعها على الدوام وفي كل زمن بل هي عرضة للتقلبات بتغير الظروف، وقد قيل في علم الاجتماع: ربما تبلغ ظاهرة اجتماعية ذروتها في ظل ظروف بيئية معينة، بيد ان هذه الظاهرة ستضمحل مع ضعف اسباب اضطرادها.

الآن وفي ضوء المقدمة الآنفة الذكر، ندرج بعض الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة خلال الفترة التي سبقت انتصار الثورة الاسلامية وما بعدها وكذلك خلال مرحلة الدفاع المقدس:

١ ـ حاكمية عملاء الغرب واستحواذهم على مقدرات البلاد.

٢ ـ الاضطهاد وانعدام الحرية.

٣ ـ تفشي التحلل.

٤ ـ الاستعمار الثقافي وضياع الهوية الوطنية والدينية.

٥ ـ التبعية الاقتصادية.

٦ ـ مواجهة النظام البائد للقيم الالهية والدينية ـ بوصفها اهم سبب في انبثاق النهضة الاسلامية للشعب الايراني ـ

٧ ـ اغتيال الشخصيات الدينية البارزة والهجوم الشامل الذي شنّه الاستكبار على البلاد واستشهاد الشباب الاعزاء.

ان هذه الاسباب الى جانب نهضة التنوير التي تميز بها الامام الخمينيﷺ قائد الثورة الاسلامية العظيم، هي التي دفعت الشعب لأن يتلمّس خلاصه وسعادته حقاً في الالتجاء للدين والمعنويات و الاقبال نحو الاخلاق الاسلامية والسلوك الديني يعززهم رافد فكري عملاق.

لقد بلغت هذه الروحية ذروتها إبان مرحلة الدفاع المقدس وادىٰ استشهاد الشبيبة وأسرهم وتعويقهم في سبيل الدين والوطن الى مضاعفة رغبة وتعلق الجميع لاسيما الشباب بالعرفان والمعنويات، بحيث تحولت فترة انتصار الثورة الاسلامية ومرحلة الدفاع المقدس الى مقطع ذهبي من الاقبال نحو المعنويات والتقوى.

والسؤال الآن هو: لماذا خفتت هذه الحالة وانحسر التوجه نحو المعنويات؟

لو اردنا الحديث عن الاسباب الرئيسة المؤثرة في مثل هذه المعادلة، فبوسعنا الاشارة الى الامور التالية:

١ ـ تغير الاوضاع السائدة في المجتمع.

٢ ـ انعدام الصورة الواضحة عن فترة انتصار الثورة ومرحلة الدفاع المقدس والاوضاع السائدة في المجتمع وقتذاك لدى جيل الشباب المعاصر.

٣ ـ وجود المشاكل المعاشية والدراسية.

٤ ـ مشكلة البطالة والزواج.

٥ ـ تغير سياسة الاستكبار في مواجهته للنظام الاسلامي من الهجوم العسكري الى الغزو الثقافي واتخاذ هذا الغزو صوراً شتى منها إثارة الشبهات على صعيد القضايا العقائدية والبعد النظري للنظام الاسلامي، وذلك ما يأتي بعد الاخذ بنظر الاعتبار فقدان الشباب للرصيد الفكري الديني واستغلال عواطفهم واحاسيسهم.

هذه العناصر باجمعها ـ وفي ضوء ما ورد آنفاً من ملاحظة في علم النفس حول تقلب حالات الانسان ـ تتظافر معاً فتسوق رغبات الشباب وعواطفهم وميولهم نحو الماديات وتصدهم عن المعنويات.

ولكن الهاجس الرئيس هو ما الذي يتعين فعله كي يحصِّن الشباب انفسهم حيال الاخطار التي تهددهم في عقائدهم وقيمهم الدينية؟

يبدو ان انجع السبل هو ان يستثمر القائمون على الشؤون الثقافية في البلاد الجانب العاطفي خلال مرحلة الشباب غاية الاستثمار ويجعلوه قاعدة لترصين الطاقات الفكرية والعقلية للشباب ويعمّقوا فيهم المعرفة، فاذا لم يعزّز فكر الشباب وعقله بالادلة القوية يُخشى عليه ان يقع ضحية التآمر الثقافي للاعداء.

بناءً على هذا يتعين العمل من خلال تصنيف الكتب والمطبوعات الفكرية والثقافية من ناحية، ورسم الخطط وعقد الجلسات المنتظمة والتواصل المباشر ـ بحيث يتسنى للشباب طرح اسئلتهم والحصول على الجواب الشافي بيسر ـ لأن تتوفر الظروف الكفيلة برقي ما لدى الشباب من رؤى وافكار وتتحصن في مواجهة هجمات الاعداء.

وفي الختام ننقل لشبابنا الاعزاء ما يوصي به القرآن الكريم حيث يقول: «وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ»[١].

ان بلاغ هذه الآية هو: يتعين على المسلمين تجنب الدخول في بعض الحوارات ماداموا لم يكتسبوا القدر الكافي من المعرفة الدينية، حيث لا يكونون قادرين على

---

١. الانعام: ٦٨.

التمييز والنقد وتحليل قول الحق من قول الباطل، لان الاستماع أو مطالعة بعض الامور التخصصية التي يحاول الاعداء ومثيروا الشبهات تضليل الناس عبر التشكيك فيها، مما يترك أثره في القلب فيُزلَّ الانسان عن جادة الحق.

ان هذا القول ليس معناه بان لا يحق لأحد الاستماع لحديث المناوئين، بل المراد منه ان يحترز عنه مَنْ لم يحرزوا القدر الكافي من المعرفة بحيث يتمكّنون من النقد وتحليل الامور التخصصية. وبطبيعة الحال فان مثل هذه الدراسات والدخول في الحوارات سيكون مناسباً في حالة توفر الشروط الضرورية، بل يجب على الذين يمتلكون القدرة على النقد الاستدلالي للرؤى غير الاسلامية وبيان المعارف الدينية، ان ينهضوا للحيلولة دون تفشي الشبهات وتأثيراتها في المجتمع.

* * * * *

٩ ـ الرقابة الاستصوابية

سؤال: ماذا تعني الرقابة الاستصوابية؟ وما هو موقعها العقلائي والقانوني؟

جوابه: بشكل عام تجري الرقابة على كيفية وحسن اداء المؤسسات القانونية والسياسية في أي بلدٍ على نحوين: الأول استطلاعي، والثاني استصوابي.

الرقابة الاستطلاعية: وتُطلق على الرقابة التي يكون المشرف فيها مكلفاً باستطلاع ما ينجزه المنفذون، ومن ثم يقدّم كشفاً عمّا شاهده الى جهة اخرى دون ان يتخذ بنفسه أية خطوة عملية أو يقوم بتأييد طبيعة الاجراء أو رفضها.

ان هذا النمط من الرقابة ذو طابع معلوماتي بحت وهو في الحقيقة حقٌ لكافة ابناء المجتمع ايضاً، والاّ فلا فرق في ذلك من حيث عدم قدرة المشرفين على اتخاذ إي اجراء بحق المخالفات المتوقعة، مع رقابة سائر المواطنين.

الرقابة الاستصوابية: والاستصواب تشترك مع مفردة صواب في المصدر والاصل، والصواب تعني الصحيح في مقابل الخطأ، والاستصواب تعني عدّه واعتباره صائباً من قبيل القول: هذا العمل صحيح ولا اشكال فيه.

وتطلق الرقابة الاستصوابية اصطلاحاً على الرقابة التي يكون المشرف فيها حاضراً في كافة موارد اتخاذ القرار وعليه المصادقة على الاجراءات المتخذة للحيلولة دون وقوع أي خطأ أو سوء استغلال من قبل المنفذين.

أ ـ الموقع العقلائي والقانوني للرقابة الاستصوابية

هنالك مجموعة من الشروط الخاصة توضع في كافة دول العالم ومن قبل عقلاء الدنيا قاطبة للتصدي للمسؤوليات المهمة لكي تؤدى الواجبات المناطة بالمرء على احسن وجه، ولا تُهدر حقوق ومصالح المواطنين نتيجة لعدم كفاءة المسؤول المعيَّن

وفقدانه الاهلية.

من هنا فان ثمة شروطاً معينة توضع حالياً في اكثر الانظمة الديمقراطية في العالم تشمل الناخبين والمرشحين في الممارسات الانتخابية، ويحدد القانون مرجعاً رسمياً لممارسة الرقابة وتشخيص شروط المرشحين للانتخابات، ويتولى هذا المرجع الرسمي دراسة ظروف ومسيرة الانتخابات وتوفُّر أو عدم توفر الشروط الضرورية في المرشحين ـ وذاك ما ينتهي بالتالي الى المصادقة أو رفض اهلية المرشحين ـ.

بناءً على هذا، فان الرقابة الاستصوابية أمر شائع وعقلائي وقانوني في كافة البلدان والانظمة القائمة في العالم، فمن الشروط المعتبرة ـ مثلاً ـ في جميع الانظمة الحقوقية في العالم ان لا يكون المرشح ذا سابقة جزائية، ويُحرم ذوو السوابق الجزائية السيئة من بعض الحقوق الاجتماعية من بينها الترشيح لمجالس اتخاذ القرار ولجان الانصاف والمجالس البلدية وغيرها.

ولكن هل يعني وضع مثل هذه الشروط سلب المواطنين حقهم في الترشيح؟

ينبغي القول: اذا ما اقررنا بان من لوازم الممارسة الصحيحة للحكم وجود اناسٍ قديرين للتقنين واتخاذ القرار خلال الازمات الاجتماعية والسياسية، من الطبيعي اننا سنعتبر وجود مجموعة من المواصفات والقابليات والاحاطة بمقتضيات المجتمع ومصالح الشعب لدى المرشحين أمراً ضرورياً ولازماً، ونظير ذلك ان الترخيص بالتطبيب وافتتاح عيادة انما يُعطى فقط لأناس معينين يتمتعون بمعلومات والتزام كافٍ في أمر الطب، وهذا لا يعني أبداً سلب الناس حقهم في افتتاح عيادة، بل يعني على وجه الدقة المحافظة على حقوق ومصالح سائر المواطنين.

اذا ما كانت مثل هذه الشروط ـ وهي ربما تختلف باختلاف الانظمة وفقاً لطبيعة الرؤية والايديولوجيا التي تحكم النظام والدستور فيها ـ ضرورية بالنسبة للمتقدمين بالترشيح، فلابد من وجود مرجعٍ يحرز توفر هذه الشروط لدى المرشحين ايضاً،

ففي حالة فقدان هذه الشروط باجمعها أو بعضها لدى أحد المرشحين فان هذا المرجع أو المؤسسة القانونية التي يرفع هذا المرجع الكشوفات لها يتولىٰ رفض اهلية المرشحين الفاقدين لهذه الشروط.

وفي بلدنا ايضاً ـشأنه كسائر دول العالم ـ حدد القانون مرجعاً يتولى الاشراف على موضوع الانتخابات ومؤهلات المرشحين للانتخابات، وقد أُلقيت هذه المهمة واستناداً للمادة التاسعة والتسعين من الدستور على عاتق مجلس صيانة الدستور[١].

في البداية تحرز وزارة الداخلية ـبوصفها المنفذة للانتخابات ـ اهلية المرشحين، ثم يقوم مجلس صيانة الدستور ـبموجب الدستور ـ بالاشراف على ما اذا كانت المصادقة على اهلية المرشحين أو رفضها حقاً أم لا، وهذه الرقابة المناطة بمجلس صيانة الدستور بموجب المادة التاسعة والتسعين من الدستور مطلقة وتشمل الاشراف على التصويت ومسيرة الانتخابات وكذلك اهلية المرشحين، وان تقييدها بمجرد الاشراف على التصويت يفتقر للدليل ويعدُّ تجاوزاً للمادة المذكورة من الدستور (٩٩).

ولكن ما السبب في ان رقابة مجلس صيانة الدستور استصوابية وليست استطلاعية؟ استناداً للمبدأ العقلائي الذي يرى احراز صحة الانتخابات وتأييد او رفض اهلية المرشحين للانتخابات مهمة تنهض بها جهة رسمية وقانونية، وكذلك ضرورة وجود جهة قانونية لضبط اعمال المنفذين ـوزارة الداخلية ـ لعلاج الاخطاء أو حالات سوء الاستغلال المحتملة من قبل القائمين على الانتخابات، فقد عيَّن الدستور مؤسسة رقابية كجهة رسمية تشرف على الانتخابات وعملية تشخيص مؤهلات المرشحين وعمل القائمين على الانتخابات، وهذه المؤسسة المشرفة هي

١. المادة التاسعة والتسعون من الدستور: يتولى مجلس صيانة الدستور الاشراف على انتخابات مجلس الخبراء ورئيس الجمهورية واعضاء مجلس الشورى الاسلامي وعلى الاستفتاء العام.

مجلس صيانة الدستور، ولم ينص الدستور على مؤسسة أو شخص آخر كمشرفٍ أو مؤسسة يرفع اليها مجلس صيانة الدستور كشوفاته. اذن المشرف الرسمي والقانوني الوحيد هو مجلس صيانة الدستور، وحيث ان الرقابة العقلائية على التصويت وتشخيص اهلية المرشحين تستدعي تأييداً أو رفضاً ونقضاً عملياً ومؤثراً وهذه المزايا انما تتحقق في اطار الرقابة الاستصوابية فقط من هنا فان رقابة مجلس صيانة الدستور تكون رقابة استصوابية.

من ناحية اخرى، ان الدستور في مادته الثامنة والتسعين خوّل مجلس صيانة الدستور مهمة تفسير الدستور[١]، وقد فسَّر هذا المجلس كراراً «الرقابة» الواردة في المادة التاسعة والتسعين من الدستور بـ«الرقابة الاستصوابية».

وتجري هذه الرقابة ـ بطبيعة الحال ـ في اطار القانون وبموجب الشروط التي حددها القانون للمرشحين أو طريقة اجراء الانتخابات، ومجلس صيانة الدستور انما يتولى ـ في الحقيقة ـ التحقيق حول توفر الشروط المنصوص عليها في القانون لدى المرشحين وفي عمل القائمين على الانتخابات، وفي ضوء واجبه لن يصادق على اهلية المرشحين أو صحة الانتخابات إن لمْ يرَ توفر هذه الشروط.

ب ـ دوافع الاعتراض على الرقابة الاستصوابية

ما هو الدافع وراء الاعتراض على الرقابة الاستصوابية؟

في ضوء الموقع العقلائي والقانوني للرقابة الاستصوابية المقبولة والثابتة في كافة الدول والانظمة العالمية، يتبادر هذا السؤال وهو: لماذا ينبري البعض في خطاباتهم وكتاباتهم لمعارضة هذه الرقابة ويسعون لالغائها؟

ينبغي القول في معرض الاجابة: الحقيقة هي ليس ثمة تيار أو تنظيم سياسي في البلاد يرفض الرقابة، والسابقة العملية لبعض الذين يعارضون الرقابة الاستصوابية

---

١. المادة الثامنة والتسعون من الدستور: تفسير الدستور من اختصاص مجلس صيانة الدستور ويتم بمصادقة ثلاثة ارباع الاعضاء.

في الوقت الراهن تؤكد انهم كانوا قد مارسوا هذه الرقابة ودافعوا عنها بحماس اثناء تصديهم للامور، لكنهم الآن وبدافع سياسي ـوليس بدافع ديني ووطني ـ ومن اجل تحقيق مصالحهم الفئوية والحزبية اخذوا يلجون باب المعارضة للرقابة الاستصوابية ليتسنى لهم زج من لا تتوفر فيهم الاهلية في مراكز اتخاذ القرار الحساسة في النظام،وعن هذا الطريق يحققون مآربهم الحزبية واغراضهم السياسية.

انهم يحاولون ـمثلاًـ اثناء انتخابات مجلس الخبراء إقحام من ليسوا بمجتهدين ـاي الذين يفتقدون الاهلية من الناحية القانونية ـ في مجلس الخبراء ليبلغوا اهدافهم عن هذا الطريق، ونظراً لمعارضة مجلس صيانة الدستور ـبموجب القانون ـ لرغبتهم غير العقلانية[١] والمنافية للقانون، فهم يحاولون الغاء الرقابة الاستصوابية ويدعون:

ان لمجلس صيانة الدستور حق الاشراف على مجرىٰ الانتخابات فقط، وعليه ان يكون مخبراً عن مجريات الاحداث دون أن يمارس أي اجراءٍ عملي ازاء المخالفات والممارسات المنافية للقانون.

ولكن الى مَنْ يرفع تقاريره يا ترى؟ وهل نصَّ القانون على جهة اخرى يقدم لها مجلس صيانة الدستور كشوفاته أم لا؟ هذه اسئلة لا يردّون عليها أبداً.

وتأتي هذه المعارضة احياناً من قبل المناوئين لحاكمية الاسلام واحكامه التي تُحيي الانسان في هذا البلد، وهم يسعون وتحت يافطة الدفاع عن «جمهورية» النظام الى إضعاف اسلاميته وعزلها، وبالغائهم للشروط المنصوص عليها بالنسبة للمرشحين للانتخابات والمترتبة على الميزة الاسلامية للنظام، يحققون عملياً مآربهم المنافية للدين والمعادية للشعب.

---

١. ان هذه الرغبة ليست عقلانية لان اعضاء مجلس الخبراء يتولون اختيار القائد والشهادة له بانه «فقيه ومجتهد» ونظراً لان تشخيص القدرة على الاجتهاد والفقاهة ـوهي أمر تخصصي تماماً ـ لدى شخص ما يحتاج الى احاطة كافية بموضوع الفقاهة والاجتهاد، وهذا مما لا يتيسر الاّ عند من يتوفرون على نصيب من الاجتهاد، لذلك فان الاعتراض على شرط الاجتهاد في اعضاء مجلس الخبراء يعد أمراً ليس عقلانياً.

وهنا نورد ثلاث شبهات من بين الشبهات التي أثارها المناوؤن للرقابة الاستصوابية، ونردّ عليها ليتبين اكثر فقدان الادلة التي تتشبث بها هذه الفئة لأي اساس:

ج ـ شبهات حول الرقابة الاستصوابية

الشبهة الاولى والرد عليها

ربما يقال: ان القاعدة الأولية هي براءة الناس وهم صلحاء ما لم يثبت العكس. اذن لا داعي للتحري عن اوضاع الآخرين لاثبات اهليتهم وهو خلاف للقاعدة الاولية.

وفي معرض الاجابة لنرَ أولاً أين يكمن موقع أصل البراءة ليتضح من خلال ذلك ما اذا كان هذا المورد من موارد تطبيقات أصل البراءة أم لا.

يقول اصل البراءة: اذا ما اراد أحدٌ نسبة فاحشة لآخر ليعاقبه فعليه اثباتها، والاّ لا يتحقق اي اتهام استناداً لهذا الأصل ما لم يقم الدليل، وبالطبع اذا اقيم الدليل سقط اصل البراءة اذ ان «الاصل دليل حيث لا دليل» كما يقال.

بيد انه في المجال الذي يشترط فيه توفر مجموعة من المزايا والقابليات كشرطٍ للانتخابات لا يمكن افتراض وجودها والكف عن التحري لاحرازها، وبتعبير آخر: ان أصل البراءة يثبت عدم وجود التهمة وليس الكفاءة والقابلية، فهل يصح ـ مثلاً ـ اعتبار كافة ابناء المجتمع مجتهدين على اساس اصل البراءة؟ وهل يمكن الحكم على اساس اصل البراءة لاثبات المهارات والقابليات المهنية؟ وهل تمنح الشرطة تراخيص السياقة لطالبيها على اساس أصل البراءة؟

اذا ما وُضعت شروط عقلية وقانونية لتولي المسؤولية في ابسط الامور وحتى اكثرها تعقيداً، فسيكون احراز تلك الشروط حتمياً ايضاً.

الشبهة الثانية والرد عليها

قد يصوَّر احياناً ان اشتراط «الالتزام بالاسلام وولاية الفقيه» للترشيح للانتخابات

نوع من تفتيش العقائد، وتفتيش العقائد ليس مسموحاً به أبداً.

ينبغي القول في الاجابة: ان تفتيش العقائد هو ان نؤاخذ شخصاً دون ما يستوجب ذلك وانما بسبب التزامه بعقيدة ما فقط، ولكن اذا كان التصدي لمنصبٍ أو مسؤولية منوطاً بشرطٍ معين فان التحقيق والتحري بشأنه ليس تفتيشاً للعقائد مطلقاً.

من هنا يجب التحقيق بشأن المرشحين للعضوية في مجلس الشورى الاسلامي ما اذا كانوا يتوفرون على شروط العضوية أم لا، انهم يؤمنون بالدستور ليتحركوا في اطاره خلال فترة عضويتهم أم لا؟ هل يلتزمون عملياً بالاسلام كي يعكفوا على سنّ القوانين في اطار موازينه أم لا؟

بناءً على هذا، على مَنْ يصبح نائباً ان يكون ملتزماً بالدستور وأصله المؤكد اي ولاية الفقيه، وملتزماً عملياً بالاسلام ـماعدا الاقليات الدينيةـ وهذا ليس تفتيشاً للعقائد بالمرة. فاذا ما عُدَّ وضع شروط للانتخاب وتأييد الأهلية تفتيشاً للعقائد فلابد من تخطئة الدستور نفسه في الكثير من الموارد، اذ ورد في الدستور: ينتخب رئيس الجمهورية من بين الرجال المتدينين السياسيين...، واذا ما اردنا التحقيق عمّا اذا كانت لهذا الرجل القدرة على تقبّل هذا المنصب المهم من الناحية الدينية والسياسية أم لا، يُفترض ان نُتّهم بتفتيش العقائد بينما الامر ليس كذلك.

ينبغي ـبالطبعـ الانتباه ان من رشَّح نفسه لمسؤولية أو منصب يتعين التحقيق والتحري بشأنه في ذلك المرفق ذي الصلة وحول الشروط الواجب توفرها للتصدي لذلك المنصب، ولكن لا ينبغي التدخل في الجانب السرّي من حياته مما لا علاقة له بالامر.

الشبهة الثالثة والرد عليها

يقال احياناً: من الافضل ان نترك الخيار للشعب نفسه مباشرة والمبادرة للتحقيق

بانفسهم ويختارون المرشح الذي يرغبون به بمزيد من الحرية متجاوزين بذلك الجهة الرسمية لاحراز اهلية الافراد.

الرد

الرد على هذه الشبهة التي تداف احياناً بمذاقٍ يستهوي الناس ويرضيهم، هو كما يلي:

أولاً: ان قيام الناس بانفسهم بالتحقيق والتحري بين العدد الهائل من المرشحين واحراز توفر الشروط لديهم يقتضي استهلاك المزيد من الوقت والجهود وهذا متعذرٌ أو مستعصٍ على اقل تقدير بابتلاء الناس بالمشاكل والاعمال، فمن اجل احراز عدم وجود سابقة جزائية لدى المرشح ـ مثلاً ـ هنالك حاجة لكثير من المراجعات ووجود جهاز فعالٍ للغاية يلبّي الحاجة، ونظراً لكثافة عدد المراجعين ستمتد عملية احراز هذا الشرط لوحده شهوراً، واذا ما تقرر احراز هذا الشرط وبعض الشروط الاخرى والاعلان عنها من قبل المؤسسة التي تولّت تسجيل اسماء المرشحين ليصوِّت الشعب لصالح الحائزين لهذه الشروط دون ان يتحملوا العناء، في مثل هذه الحالة ستكون ذاتها الرقابة الاستصوابية لمؤسسة رسمية التي كان مثيروا الشبهات ينوون التنصل عنها.

ثانياً: لقد اثبتت التجربة جيداً ان الذين يمتلكون الاموال والامكانيات ويتمتعون بالكثير من الاساليب الدعائية وافضلها كانوا الاكثر نجاحاً في مثل هذه الحالات واستطاعوا من خلال دعاياتهم البراقة اخراج الأمر عن مسيره وشق طريقهم ـ أو من يؤيدون من المرشحين ـ الى المجالس ومراكز اتخاذ القرار أو المناصب التنفيذية ـ بالرغم من عدم توفرهم على المؤهلات التي تؤهلهم للتصدي للامور.

ثالثاً: يجب ان تُقرن حرية الشعب في الانتخابات مع المحافظة على حقوقهم، أي ان ابناء الشعب يتمتعون بحرية اكثر متى ما وجدوا راحة اكثر لضمان حقوقهم،

وستتدانى الحرية التي يتمتعون بها متى ما تصاعدت وتيرة الشك والغموض والقلق لديهم، ومن الواضح جداً ان الخيار فيما بين مجموعة تضم عشـرة انـفارٍ يـطمئن الانسان على صلاحهم جميعاً وبالتالي على ضمان حقوقه بانتخابه لايٍّ منهم اكثر سهولة وافضل بكثير من التخيّر بين مجموعة تضم الفَ شخصٍ ليس هنالك معرفة أو ضمان بشأنهم.

بناءً على هذا، ان وجود هذا المصفى ـالرقابة الاستصوابية ـ يمثل في الحقيقة عوناً وظهيراً للشعب من اجل انتخاب الافضل بكل حـرية وبـعيداً عـن الشكـوك والقلق.

د ـ اختلاف نظامنا عن سائر الانظمة ـ في مجال الرقابة ـ

بعد ان اتضح نصُّ القوانين في كافة الدول والانظمة على مجموعة مـن الشـروط للمرشحين لتبوء المناصب الحساسة، من المناسب هنا أن نسأل: هل يختلف نظامنا الاسلامي عن سائر الانظمة في هذا المجال؟

حريٌ القول في الاجابة: ان كل نـظامٍ يـفرض الشـروط تـبعاً لطـبيعة رؤيـته وايديولوجيته وكذلك دستوره، ففي بلادنا حيث النظام الاسـلامي هـو الحـاكـم، واستناداً الى المادة الرابعة من الدستور يتعين ان تشرَّع القوانين في البلاد ـسـواءً الدستور أو سائر القوانين ـ على اساس موازين الشريعة الاسـلامية المـقدسة[1]، ومن ناحية اخرى يتعين ان يجري سنّ القوانين من قبل مجلس الشورى الاسلامي في اطار الدستور، من هنا فان المرشحين للعضوية في مجلس الشورى الاسلامي مكلفون بسنّ القوانين في اطار الموازين الاسلامية والدستور.

---

١. المـادة الرابـعة مـن الدسـتور: يـجب ان تكـون المـوازيـن الاسـلامية اسـاس جـميع القـوانـين والقـرارات المـدنية والجـزائـية والمـالية والاقـتصادية والاداريـة والثـقافية والعسكـرية والسـياسية وغـيرها، هـذه المـادة نـافذة عـلى جـميع مـواد الدسـتور والقـوانـين والقـرارات الاخـرى اطـلاقاً وعموماً، ويتولى الفقهاء في مجلس صيانه الدستور تشخيص ذلك.

وبطبيعة الحال، فان الذين يناوؤن اصل النظام القائم على الموازين والاحكام الاسلامية أو لا يعترفون بالدستور أو احد اجلى مبادئه واكثرها تأكيداً وهو «ولاية الفقيه»[١] لا يمكن ان يقع عليهم الاختيار كمسؤولين يتعين عليهم التحرك وسنّ القانون وتطبيقه في اطار الموازين الدينية والدستور وولاية الفقيه، وهذا أمر عقلاني وواضح تماماً. من هنا ورد النص في الدستور على الالتزام العملي بالاسلام والدستور على انه من الشروط الواجب توفرها في المرشحين للعضوية في مجلس الشورى الاسلامي، وان ارتكاب الامور التي تتنافى مع الاحكام النورانية في الاسلام من قبيل الامور التي تتنافى مع العفة والاخلاق ـ التي لا تعد جُرماً في الانظمة الالحادية والعلمانية ـ تعد جُرماً في النظام الاسلامي وتؤدي الى حرمان المرشح من بعض الحقوق الاجتماعية.

* * * * *

١. المادة الخامسة من الدستور: في زمن غيبة الامام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الامر وامامة الامة في جمهورية ايران الاسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بامور العصر، الشجاع القادر على الادارة والتدبير وذلك وفقاً للمادة (١٠٧).

١٠ ـ سبب سكوت القائد والمراجع ازاء بعض الانحرافات

سؤال: ألا يعد سكوت القائد وبعض مراجع التقليد ازاء بعض الانحرافات التي تبدر من بعض المسؤولين بين الفينة والاخرى، من مصاديق التساهل والتسامح؟

جوابه: للاجابة على هذا السؤال وامثاله من الاسئلة، لا مناص لنا من ايراد مقدمة موجزة:

بالرغم من ان الدين الذي ينشد الحق والعدالة يحظى بالقبول من لدن جميع الناس الباحثين عن الحق والعدالة على الصعيد الفكري والنظري، بيد ان مثل هذا الاجماع والقبول من قبل هؤلاء باجمعهم لا يُشاهد على الصعيد العملي. ان مساوقة السلوك والفعل مع كافة ما يريده الدين بواجباته ومحرماته أو الاذعان لما يقتضيه الحق والعدل لا يقترن على الدوام بالقبول العملي في الموارد التي تنتهي بضرر الناس، وان الكثير من البشر ينشدون العدالة مادامت لا تسبب لهم المنغصات.

من جهة اخرى ان المصالح والقيم في الاسلام ليست باجمعها على درجة واحدة من الاهمية والشأن بل هنالك افضلية في المرتبة والاولوية لبعضها على البعض الآخر.

واخيراً، فان الناس وفي ضوء مواقعهم الاجتماعية الخاصة بهم ليسوا سواء في تكاليفهم وواجباتهم، وان الاشخاص بالاضافة الى كونهم مكلفين بتحمل المسؤوليات بالتصدي للانحرافات سيتحملون مسؤوليات جساماً اخرى ايضاً بما يتناسب مع منزلتهم الاجتماعية، من هنا يأتي وضع شروط خاصة لتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وان كل شخص مكلّف بالدفاع عن القيم الاسلامية بما يتلاءم مع موقعه الخاص به.

بناءً على هذا، ان ما يحظى باقصى مراتب الاهمية بالنسبة للجميع لاسيما القادة

الدينيين هو الحفاظ على اساس وكيان الاسلام، وان القائد ومراجع التقليد بما انهم قادة ومراجع لن يسكتوا وسيدقون نواقيس الخطر متى ما شعروا بان خطراً يهدد اصل الاسلام واحكامه النورانية.

ان القائد اذ يتولى رسم السياسات العامة للحكومة يقوم بعد تفصيل هذه السياسات بتكليف المسؤولين بتطبيقها ويُشرف على حُسن ادائهم، والمسؤولون ـ بوصفهم السواعد التنفيذية للحكومة ـ ملزمون بدورهم بتطبيق أوامر القائد وتعاليمه.

ومع هذا، فان المشكلة التي تعترض القادة الدينيين على الدوام هي طريقة التعامل مع الذين يعانون ضعفاً في فكرهم الديني ولا تتفق سيرتهم مع الرؤية الاسلامية، ولكن بما ان اهم شيء بالنسبة للقائد هو المحافظة على اساس الاسلام والنظام الاسلامي فلا مناص له من ان يكتفي بالتنبيه والنصيحة ازاء بعض الانحرافات، لان الموقف الصريح ربما يؤدي الى إضعاف اساس النظام اكثر مما يؤثر في تعزيزه. وهنا تُقدّم المصلحة الاهم وهي الحفاظ على اساس الاسلام والنظام على سائر المصالح التي تدفع القادة الدينيين لاختيار السكوت احياناً للمحافظة عليها.

وهذا النمط من السكوت لا يعني ـ طبعاً ـ التساهل والتسامح باي حال، وانما ينبئ عن تجرع الغصص والحفاظ على اساس النظام والاسلام، وبالامكان مشاهدة الصورة القاسية لموقف القادة الدينيين حيال انحرافات مسؤولي الحكم، في هذا الكلام لأمير المؤمنين عليه السلام حيث قال:

«فصبرتُ وفي العين قذى وفي الحلق شجى»[١].

اجل، فالقادة الالهيون يتحرقون ويذوبون كالشمع لئلا يبتعد ارباب الحكم أو ابناء الأمة عن صراط الهداية والكمال المستقيم.

---

١. نهج البلاغة: الخطبة الشقشقية.

ولكن على ابناء الشعب التحلي باليقظة، وبالاضافة الى التحلي بالبصيرة بالدين ومعرفة الظروف والاوضاع الاجتماعية والاشراف على عمل المسؤولين، لابـدّ ان يكونوا على أُهبة الاستعداد للاستماع وتلقي توجيهات القائد ليميزوا الحـق عـن الباطل ويعملوا بتكليفهم الشرعي والثوري في الوقت المناسب.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

«الجزء الرابع»

«الحرية والتعددية»

المقدمة

الحرية أحد التطلعات المقدسة والسامية بالنسبة للافراد والمجتمعات الانسانية علىٰ امتداد التاريخ البشري، ويحظىٰ دعاة التحرر بشأن واحترام متميزين بين جميع الاقوام والامم، ويوضعون في عداد العظماء وممن يستحقون التمجيد.

لقد كانت الحرية تتراءىٰ أمام اعين الناس مهمة ومصيرية بحيث اصبحوا علىٰ استعداد لتجرع الآلام والشدائد المضنية والتضحية بالارواح والاموال وبوجودهم كلِّه من اجل نيلها، وقد ضحىٰ مئات الآلاف بل الملايين من البشر بانفسهم علىٰ مذبحها، فليس عبثاً عندما ظهرت فكرة الليبرالية في مقطع من التاريخ انها انتشرت بسرعة في جميع ارجاء العالم وحصلت علىٰ انصار كثيرين بحيث ان من البلدان بشخصياتها وعلمائها تعتبر الليبرالية احد الاصول المسلَّم بها واللاعودة عنها لنظامها وفكرها وتتباهىٰ بها.

ولكن ما هي الحرية؟ واي مفهوم تتضمن علىٰ وجه الدقة؟ وما هي مبادئ الليبرالية ومعالمها؟ وهل الانسان موجود حرٌّ ومختار أم مجبر ومقهور؟ وما هي العلاقة بين الدين والحرية؟ هل ان الحرية تقيّد الدين أم العكس أم ليس الاثنين؟ وكيف تُعرَّف وتُحدد حرية التعبير عن الرأي باعتبارها من المصاديق المهمة للحرية لاسيما في المجتمعات المدنية المعاصرة؟ وما هو التوجه الاسلامي في مجال حرية التعبير عن الرأي وحرية الصحافة؟ وقد تولىٰ الفصل الاول من هذا الكراس الاجابة علىٰ هذه الاسئلة ومجموعة اخرىٰ من الاسئلة في هذا المجال.

المصطلح الآخر الذي أخذ بالرواج وكثيراً ما يتردد علىٰ الالسن في مجتمعنا في هذه الأيام لاسيما داخل المحافل العلمية وكثُرت المحاضرات والمقالات في الدفاع عنه أو نقده هو مصطلح التعددية[1]، وهذا المفهوم يشير الىٰ الفكر الذي علىٰ اساسه يُعتبر التكثر والتعدد مقبولاً ومحبباً في مجالات شتىٰ من قبيل الاقتصاد والسياسة والثقافة والفكر والدين وغيرها.

والتعددية اضحت اليوم كالليبرالية مظهر التنوّر الفكري والتمدّن والتألق العلمي، ويوصم المخالفون لها بالتحجر والتعصب والعوز المنطقي والعنف وصفات اخرىٰ مماثلة لها. ويختص الفصل الثاني من هذا الكراس بالاجابة علىٰ الاسئلة فيما يخص هذا الموضوع ساعياً لبيان ابعاد من الابحاث ذات الصلة به.

لقد جُمعت هذه الاسئلة والردود من محاضرات متعددة القاها العلامة الحكيم سماحة آية الله مصباح اليزدي في حشود الجامعيين والحوزويين وفي مختلف طبقات الجماهير احياناً. وهذا الكراس يمثل في الواقع استمراراً لثلاثة اجزاء سبقته: صدر الاول وهو يحمل موضوعي «النظام السياسي في الاسلام» و«ولاية الفقيه»، والثاني بموضوعي «ولاية الفقيه» و«مجلس الخبراء» والثالث بموضوعي «الدين والمفاهيم الحديثة» و«الرقابة الاستصوابية»، وها هو الجزء الرابع يُقدم للراغبين وهو يحمل موضوعي «الحرية» و«التعددية».

وفي الختام نرىٰ لزاماً ان نقدم الشكر لحجة الاسلام حميد كريمي وحجة الاسلام محمدمهدي نادري اللذين نهضا بمهمة إعداد وتدوين هذا الجزء من الاسئلة والردود.

مؤسسة الامام الخميني ﵀ للتعليم والبحث

---

1. Pluralism.

الفصل الأول

الحرية

مفهوم الحرية وتعريفها

سؤال: ما هي الحرية وما هو التعريف الذي يمكن تقديمه لها؟

جوابه: للاجابة عن هذا السؤال ينبغي التذكير بان المفاهيم يمكن تقسيمها الى طائفتين هما:

أ ـ المفاهيم العينية والانضمامية.

ب ـ المفاهيم الذهنية والانتزاعية.

ولا يستعصي الفهم كثيراً حينما نستخدم المفاهيم العينية، فعلى سبيل المثال ان المفاهيم التي هي من قبيل الماء، والحركة، والبرق التي تستخدم في العلوم الطبيعية، أو العين، والأذن، والكبد، والمعدة... الخ التي تستخدم في العلوم الطبية كلها مفاهيم عينية، ومراد المتحدث منها واضح لدى الجميع، وان كانت هنالك موارد ربما يلفّها الغمْوض ايضاً من قبيل ما اذا كان الماء العكر ماءً أم لا؟

أما في الموارد التي نستخدم فيها المفاهيم الانتزاعية ـ من قبيل المفاهيم الفلسفية والمفاهيم التي تستخدم في الكثير من العلوم الانسانية نظير علم النفس وعلم الاجتماع والحقوق والعلوم السياسية وما شابهها ـ فان التفاهم يصبح صعباً، اذ ربما يكون للمفردة الواحدة تعاريف متعددة ومختلفة، ولذا قلّما تصل البحوث حول هذه المفردة الى نتيجة.

على سبيل المثال، ذكروا لمفردة الثقافة (culture) الكثيرة التداول ما بين خمسين الى خمسمائة تعريف وقلّما يستطيع أحد ان يُقدِّم تعريفاً دقيقاً وكاملاً للثقافة، وتبعاً لذلك سيصبح مفهوم «التنمية الثقافية» غامضاً ومدعاة للانزلاق، وعلى اثره ستغور الاحاديث حول الثقافة والتنمية الثقافية في بحبوحة من الغموض ايضاً.

وهكذا شأن مفردة الديمقراطية (Democracy) ايضاً، فبالرغم من ان هذه الكلمة

تستخدم بمعنى «حاكمية الشعب» أو «حكومة الشعب على الشعب» لكن معناها ليس واضحاً على وجه الدقة، فهل ان هذه المفردة تفيد نوعاً من الحكم؟ أم نمطاً معيناً في علاج القضايا الاجتماعية؟

والمثال الآخر مفردة الليبرالية (liberalism) التي تعني تبنّي الحرية وبذلك تكتسب بريقاً خاصاً، ولكن لم يتم بيان معناها بشكل دقيق. كما ان مشكلة الترجمة وتحويل المفردة الى لغة اخرىٰ يزيد الغموض في مثل هذه الكلمات.

ولم تخلُ مفردة الحرية من هذا الغموض والاختلاف في المعاني والاستنباطات ايضاً، ولغرض ان يتحقق التفاهم في البحوث الخاصة بالحرية يتعين الوصول لتعريف مشترك لها، ومن ثم الجلوس للحوار بعد الاتفاق على معنىً معينٍ، وخلال الابحاث التي جرت في غضون السنوات العديدة الاخيرة حول الحرية لم يحصل التفاهم نتيجة وجود هذه المشكلة.

ربما تستخدم كلمة الحرية بمعنى الاختيار في مقابل الجبر، وقد يكون المراد من الحرية ايضاً الانسان الحر في مقابل المملوك والعبد، وتارة يقال ان فلاناً يتمتع بحرية الرأي اي ذو رأي مستقل في قبال التقليد بالرأي، وفي بعض الحالات تستخدم الحرية ايضاً بمعنى ان يفعل الانسان ما يشاء ويقول ما يحلو له، وبعبارة اخرى ان لا يقيده قيد أو شرط في قوله وفعله، وما يتعلق بالبحث والحديث في فلسفة الحقوق وفلسفة القانون هو هذا المعنى الاخير.

لقد ذكر بعض الكتّاب في الغرب ما يقرب من مائتي تعريف للحرية يقترب الكثير منها مع بعضها فيما يتنافى بعضها مع البعض الآخر. وان كافة الامم والاقوام تولي الحرية قداسة متميزه وتنشدها، ورغم ذلك فان الاختلاف يطرأ حول بعض الامور مما يؤدي الى حدوث نقاش وجدال وربما الىٰ حدوث نزاع وصراع وقتال احياناً.

والنتيجة هي: نظراً لما تتصف به مثل هذه المفاهيم ـ ومن بينها مفهوم الحرية ـ عن فضفاضة ومطاطية، فانه يتعين التوصل الى معنىً واضح ودقيق لها قبل الحديث

والرد على أي سؤال حولها، ومن ثم مواصلة البحث، لاننا اذا اردنا مقارنة التعاريف كلاً على حدة مع الاسلام والبحث في انسجامها أو عدم انسجامها مع الاسلام فسنواجه بحثاً في غاية التشعب والصعوبة.

بناءً على هذا، يبدو ان اسهل الطرق للمضي قدماً في البحث هو تحديد موارد مفردة الحرية ومصاديقها بدلاً من البحث حول تعريفها ومعناها، فمثلاً يُطرح السؤال التالي: هل الصحافة حرّة في الاسلام وما هي حدود هذه الحرية؟ هل العلاقات الجنسية حرّة ومطلقة في الاسلام والمجتمع الاسلامي؟ هل الاساءة للآخرين والاستهزاء بهم واهانتهم أمر مطلقٌ ومسموح به أم لا؟

ونتيجة الكلام هي ان تعاريف الحرية متنوعة جداً وليس من الضرورة والسهولة الى حدٍّ كبير الاتفاق على تعريف واحدٍ، وانما المهم هو إيراد الموارد الخاصة بالحرية وعقد الحوار بشأنها.

* * * * *

التدين حق الانسان أم تكليفه؟

سؤال: هل التدين حق للانسان ام تكليف عليه؟

جوابه: ربما تطرح المسألة بهذا النحو: ان البشر فيما مضى كانوا يذعنون للقوة والاستبداد والعبودية ويستسلمون للتكليف والمسؤولية، غير ان الانسان الآن وفي عصر الحضارة والمدنية الحديثة يبحث عن حقوقه ويطالب الطبيعة والله والدين بحقه، وهنا يكمن السرّ في تطور البشر، وعليه اذا ما اراد دين بلوغ النجاح في عصرنا فينبغي ان لا يتحدث عن التكليف وطاعة الله والنبي والحاكم الشرعي، بل عليه ان يتحدث عن حقوق متنوعة ومتعددة للانسان في هذا المجال، فلقد مضى زمان الحديث عن الطاعة والتكليف والحدّ والواجب والحرام، ولابد من الاهتمام برغبات الانسان.

في معرض الاجابة ينبغي في البداية التطرق الى هذه القضية وهي: هل ثمة حقٌ يترتب دون تكليف يقابله أم لا؟ لقد اجاب فلاسفة الحقوق بانه لا معنى لأي حق دون تكليف يقابله، فعندما نقول ـ مثلاً ـ ان لكلّ انسان حق الانتفاع بالهواء الطلق، فمعنى ذلك انه لا يحق للآخرين تلويث الجوّ، والاّ فلو قلنا بحق الجميع وحريتهم في تلويث الجو فانه لن يعود هنالك معنىً لحق الانتفاع بالهواء الطلق. وكذلك اذا قيل: ان لي الحق في التنعم باموالي، فمعنى ذلك ان الآخرين ملزمون بعدم التطاول على اموالي واحترام حقي، واذا كان من حق الآخرين التمتع باموالهم فانا مكلّف بان لا اتطاول على اموالهم ايضاً. اذن الحق والتكليف متلازمان مع بعضهما، واثبات الحق لأحدٍ معناه اثبات التكليف على الآخرين.

الأمر الثاني هو ان أي حقٍّ يثبت للمرء يلازمه تكليف عليه، فلو كان ـ مثلاً ـ لأحد حق الانتفاع من مكتسبات المجتمع فهو مكلف ايضاً بخدمة المجتمع. اذن

اثبات أي حقٍّ للمرء يثبت معه تكليف عليه.

ثمّ إنّه ينبغي الانتباه الى ان الغاية الاساسية من هذا السؤال والشبهة المذكورة هي ان الله لا يحق له فرض التكليف علينا وأمرنا ونهينا، واذا كان هنالك حق وتكليف فالناس هم الذين يحددونه، ولا مجال اليوم للقول بعلاقة العبد والمولى والتعبد والطاعة المطلقة، فالزمن زمن حرية الانسان وكرامته.

ان التهرب من التكليف ـ بالطبع ـ وامتناع الانسان عن الاذعان لأوامر الله تعالىٰ ونواهيه لا يقتصر على الانسان المعاصر المتحضر، فلقد كان النزوع نحو الاعمال الصالحة والطالحة كامناً في نفوس البشر منذ بدء الخليقة، وما دفع قابيل لأن يقتل هابيل كان هو عدم رغبة أحد ابني آدم في الخضوع للقانون ونيته في التحلل من التكليف، وان القصص التي تصور صراع الانبياء عليهم السلام مع الاقوام السالفة والتي تكرر ذكرها في القرآن تعج بذوي الطباع الحيوانية والشيطانية من البشر الذين يأبون الانصياع للحق ولا يخضعون للتكليف الالهي.

على أية حال، ان اساس الحضارة والرقي هو تقبل الناس للمسؤولية والتكليف والقانون، وان اساس الاسلام والدين هو الامتثال للتكاليف والاحكام الالهية، وان بلاغ الانبياء جميعاً هو الدعوة للتوحيد (لا اله الاّ الله)، وبما ان الله تعالى هو خالقنا وبارئنا ونحن عبيد ومملوكون له فبامكانه التصرف بنا واصدار الامر والنهي لنا كيفما شاء. اذن روح الدين هو التحرر من كل قيدٍ وغلٍّ ومعبود سوى قيد العبودية لله تعالى.

لقد خلق البشر مختارين احراراً تكوينياً. وبالرغم من ان خلق الانسان والكون بأصله وحجمه وطبيعته جاء بمشيئة الهية، وهو يسبح الله بلسانٍ صامتٍ، بيد ان الارادة الالهية قضت من الناحية التشريعية ان يبيّن طريق الخير والشر وان يختار البشر طريق السعادة والكمال انطلاقاً من حسن اختيارهم، وان ينالوا عبر ادائهم للتكاليف الالهية حقهم العظيم وهو القرب من الله تعالى.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الدين والحرية، انسجام أم تناقض؟

سؤال: هل ينسجم الدين مع حرية الانسان؟

جوابه: أُثير هذا التساؤل لحد الآن ـ الذي يُطرح احياناً في اطار مغالطات براقة ومفرية ـ بصور متعددة يمكن تقسيمها بمجموعها الى طائفتين: في اطار الدين وخارج اطار الدين، ففي الاطار الديني جرت المحاولات واستناداً لبعض الآيات القرآنية لتصوير أي نوع من تقييد الحريات علىٰ أساس انه امر منافٍ للدين، أما خارج اطار الدين فقد نُظر الى السؤال اعلاه عبر ثلاث رؤىً متباينة حيث يجري الايحاء ـ اعتماداً على اختيارية الانسان، ومحورية الانسان، والتنصل من المسؤولية ومطالبة الانسان بحقوقه في عصر المدنية ـ بانه لا حقَّ للدين في تقييد الحريات، ولابد من تفسير الدين بنحوٍ لا يقف في وجه الحرية.

وفي البداية سنردّ على الشبهة في اطارها الديني ومن ثم نبادر للاجابة عليها وهي خارج اطار الدين، وسوف نعكف علىٰ البحث عبر الرؤى الثلاث.

أ ـ في الاطار الديني

يقوم هذا النمط من الشبهة الذي يثار من قبل المتدينين والمسلمين على أساس ان الدين اذا ما تدخَّل في الشؤون السياسية والاجتماعية للانسان والزمَ الناس بسلوكٍ معين، أو ارغمهم على طاعة أحدٍ، اذ ذاك سيتناقض مع حرية الانسان. كما ان الانسان موجود له حريته واختياره وبامكانه ان يفعل مايشاء. ان الاسلام يحترم حرية الانسان كثيراً، واستناداً الى العديد من الآيات القرآنية فان الانسان ليس مُلزماً باطاعةِ أحدٍ، ومن هذه الآيات على سبيل المثال:

١ ـ جاء الخطاب في الآية ٢٢ من سورة الغاشية: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» اذن:

استناداً لهذه الآية لا ينبغي للنبي صلى الله عليه وآله التدخل في شؤون الآخرين. وعندما لا يمتلك النبي صلى الله عليه وآله ـ وهو خير البشر ـ حق التصرف في شؤون الآخرين، فمن البديهي ان لا يمتلك الامام المعصوم عليه السلام والفقيه وأي شخص آخر مثل هذا الترخيص ايضاً.

٢ ـ يقول تعالى في الآية ١٠٧ من سورة الانعام: «وَمٰا جَعَلْنٰاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً وَمٰا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ».

٣ ـ تقول الآية ٩٩ من سورة المائدة: «وَمٰا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْـبَلاٰغُ» أي على الرسول ابلاغ الرسالات الالهية الى الناس فقط، والناس احرار ان شاؤوا عملوا بها وان لم يشاءوا لم يعملوا.

٤ ـ تقول الآية ٣ من سورة الدهر: «إِنّٰا هَدَيْنٰاهُ السَّبِيلَ إِمّٰا شٰاكِراً وَإِمّٰا كَفُوراً»، أو الآية ٢٩ من سورة الكهف: «فَمَنْ شٰاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شٰاءَ فَلْيَكْفُرْ».

الجواب

اولاً: لابد في البداية من الانتباه الى ان مثل هذه الشبهات انما تُطرح في زماننا لإضعاف نظرية ولاية الفقيه ليتسنىٰ من خلالها تصوير الطاعة لولي الأمر والحاكم الديني على انها تتنافىٰ مع حرية الانسان.

ثانياً: ان الآيات المذكورة واستناداً لما قدّمه هؤلاء من تفسير لها تتناقض مع طائفة اخرى من آيات القرآن الكريم، اذ يقول تعالى في الآية ٣٦ من سورة الاحزاب: «وَمٰا كٰانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاٰ مُؤْمِنَةٍ إِذٰا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ».

أو قوله في الآية ٦ من سورة الاحزاب: «النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ». والأَولى إما تعني انّه مقدّم أو انه يتمتع بالولاية، ويقول المفسرون ان مفاد الآية هو: ان النبي صلى الله عليه وآله مقدمٌ على الناس أنفسهم في اتخاذ القرار بشأنهم ولا يحقّ للآخرين ابداء وجهات نظرهم في مقابل ما يقرره صلى الله عليه وآله.

أو في الآية ٦٥ من سورة النساء حيث يقول تعالى: «فَلاٰ وَرَبِّكَ لاٰ يُؤْمِنُونَ حَتّٰى

يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاٰ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً».

اذا كانوا مؤمنين بان حكمك هو حكم الله، وان الله هو الذي منحك هذا المنصب، وعليك العمل بما يحكم به الله عز وجل، وهم بدورهم يتقبلون هذا الحكم، اذن لا يراودهم القلق في هذه الحالة إلا أن يكونوا غير مؤمنين في قلوبهم.

وهنا إما ان نقول بوجود تناقضٍ بين الآيات القرآنية ـ والقرآن منزه عن هذا الظن ـ وإما ان نفسر الآيات استناداً الىٰ الآيات الاخرىٰ وبالاستعانة بأحاديث المعصومين عليهم السلام المعتبرة.

يتبين من خلال البحث في مطلع الآيات من الطائفة الاولى وخاتمتها وسياقها ان المراد في هذه الآيات هم الكفار، وان الله سبحانه وتعالى يواسي النبي الاكرم صلى الله عليه وآله بان لا يهلك نفسه ولا يحزن لدخول بعضهم الى جهنم. فواجبك هو ابلاغ الحق وبيانه وايمان الناس ليس مهمتك، فنحن قد منحنا البشر حريتهم وسيجزون علىٰ أعمالهم في المستقبل.

بناءً على ذلك، تكون نتيجة هاتين الطائفتين من الآيات: هي ان مهمة النبي صلى الله عليه وآله في البداية ابلاغ الدين وهنالك مَن يقبله وهنالك من يُنكره شئنا ام ابينا. أما الطائفة التي آمنت فعليها الامتثال للتعاليم الالهية والدينية امتثالاً مطلقاً.

وربَّ مَن يتصور هنا كما ان الناس مختارون في قبولهم لأصل الدين، فان المسلمين سيكونون احراراً في العمل أو عدم العمل باحكام الدين أيضاً، بيد ان هذا تصور باطل، اذ ان المرء اذا ما اعتنق الاسلام سيكون معنى ذلك ايمانه بهذا الدين واحكامه والتزامه بتطبيق تعاليمه، واذا ما اعتبر نفسه حراً في العمل بهذه الأحكام فمعنى ذلك انه يرى عدم التزامه بتطبيقها، وهذا تناقض بين الاعتقاد والعمل ليس الاّ، كمثل شعبٍ ينتخب حكومةً وقانوناً ثم يقولون اننا احرارٌ في ان ننفذ أو لا ننفذ قراراتها، وهذا كلامٌ مرفوضٌ في اي بقعة من بقاع العالم.

اذن لا اجبار في اصل اعتناق الاسلام (لاٰ إِكْرٰاهَ فِي الدِّينِ) ولا يمكن فرض

الايمان بالله والنبي والمعاد على الآخرين، ولكن لابد ـ بعد القبول بالاسلام ـ من العمل باحكامه وتعاليمه، وكمثال على ذلك يجب اداء الصلاة والصوم ويجب امتثال اوامر نبي الاسلام ﷺ والامام عليه السلام، وكذلك يتعين الالتزام بسائر الاحكام الدينية دون استثناء، لان القبول بأي دين أو قانون يعني القبول بلوازمه وتبعاته ايضاً، والاّ لن يستتب أي نظام أو مجتمعٍ وسيعمل كل شخص بما يروق له شخصياً.

يقول تعالى في الآيتين ١٥٠ و١٥١ من سورة النساء في هذا الصدد ـ وجوب الامتثال لكافة التعاليم الدينية ـ: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلاً * أُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً»، أي ان الذين يحاولون تجزئة الدين ويقولون نؤمن ببعض ونرفض بعضاً هم ممن لم يرتضِ الدين حقاً وهم كفارٌ لان الاحكام بأسرها من الله وبهذا فلا فرق بينها. اذن انكار بعض الدين بمثابة انكار كلّه وهو يستوجب الكفر والعذاب الالهي.

ان الحكومة الاسلامية لا تتدخل ـ بالطبع ـ في الشؤون الشخصية والسرّية، لكنها تتدخل في القضايا الاجتماعية وما له علاقة في المحافظة علىٰ حرمة الدين والمقدسات. وتحض المواطنين على العمل، وفي هذه الحالة تتحقق ولاية النبي والامام والفقيه.

ولا يفوتنا القول ان البعض ـ وكأسلافهم على مر التاريخ ـ يحاولون في الوقت الراهن ـ باستنادهم الى الآيات المتشابهة أو المثلة بآيات القرآن الكريم أو حتى الصاق التناقض بهذه الآيات ـ تحقيق مآربهم المشؤومة والمعادية للدين وجرف الآخرين نحو هاوية الانحراف والانحدار كما فعلوا بأنفسهم.

ب ـ خارج اطار الدين

ربما تثار الشبهة بالشكل التالي: ان الفصل المقوّم والمميّز للانسان هو كونه مختاراً،

أي ان الفارق بين الانسان وبين سائر الحيوانات هو انها مجبورة بالعمل وفقاً لغريزتها، أما الانسان فهو مخلوق مختار يعمل بما يمليه اختياره. واذا ما اراد الدين ومن خلال مجموعة من الاحكام والتعاليم، الزام الناس باداء اعمال معينة أو تجنبها أو دعوة الناس لطاعة النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام أو نائب الامام، فقد قام بما يتعارض مع اصل انسانية الانسان، وبتعبير آخر ان القوانين والاحكام الدينية تستوجب سلب انسانية الانسان وحريته!

قبل الخوض في الاجابة نذكّر أولاً باشكال فلسفي ـ على صلة بهذه الشبهة ـ والرد عليه ليكون مدخلاً للجواب الاصلي. اننا نواجه مقامين: احدهما مقام التكوين والوجودات والواقعيات، والآخر مقام التشريع والواجبات والقيم. والاشكال هو ان المدرك لـ «ما هو موجود» هو العقل النظري والمدرك لـ «ما ينبغي ان يوجد» هو العقل العملي، وهما مستقلان عن بعضهما، فلا يمكن النفوذ عن طريق الوجود والعلوم الي الواجبات والقيم، وهذا الطريق مسدود منطقياً، فلا يمكن القول ـ مثلاً ـ بما ان الانسان مخلوق من قبل الله تكوينياً، اذن يجب ان يمتثل للاحكام الالهية.

لقد اثيرت هذه الشبهة في البداية من قبل دافيد هيوم الفيلسوف الانجليزي الشهير في القرن الثامن عشر، وبعد انتصار الثورة الاسلامية في بلادنا انبرىٰ أناسٌ للحديث والكتابة في هذا المجال وشحذوا هممهم لترويجها في المجتمع.

والرد على هذه الشبهة على نحو الايجاز هو اولاً: ان هذا الاشكال يتناقض مع مبناكم، لانكم تريدون الوصول من الوجود الى الواجب فتقولون: ان الانسان موجود مختار اذن يجب ان يُترك حراً ولا ينبغي اجباره على الطاعة. ثانياً: طبقاً لما تقولون لا يمكن اجبار أي شخص اينما كان وأية حكومة، ولكل انسان ان يفعل ما يشاء، لان القانون والاجبار سلبٌ لحرية الانسان، وسلب الحرية سلبٌ لانسانية الانسان، وحصيلة هذا القول ليس سوى الهمجية والبربرية وسيادة قانون الغاب مما لا يرتضيه أي عاقل.

لو اراد كل امرئ في المجتمع ان يتصرف بما يروق له فيضرب من يشاء ويتفوه بأيّ حديث ـ وان كان فيه إهانة وإساءة للآخرين ـ... الخ، فلن يعود هنالك من اثر للحياة التي تقوم على اساس العقل والفطنة. ان قوام الانسان وميزته هو عقله ومن لوازم امتلاك العقل هو تحمّل المسؤولية وتقبّل القانون، فلا حضارة بدون قانون، ولولا المسؤولية لن تكون هنالك انسانية.

ولكن حلّ هذا الاشكال يتمثل في وجوب تفصيل هذه المسألة والقول: اذا وصلت مجموعة الوجودات الى حد العلّة التامة ففي مثل هذه الحالة يمكننا استنتاج ضرورة وجود المعلول بفضل وجود العلّة، والتعبير عن هذه الضرورة بالقياس بمفردة «يجب» وبذلك يتم الانتقال من «ما هو موجود» الىٰ «ما ينبغي ان يوجد»، والاّ فيكون هذا الانتقال متعذراً، وعلى صعيد بحثنا فان الاختيار التكويني يعد ممهداً وجزءاً من العلّة للتكليف والطاعة وليس علّة تامة لهما.

بناءً على هذا فان الرد الاساس على هذه الشبهة هو: ان معنى حرية الانسان واختياره بصفتها فصلاً مميزاً له هو امتلاك القدرة التكوينية على الاختيار والانتخاب، أما في البعد التشريعي فهو وجوب تحمّله للمسؤولية واذعانه للقانون والقول بوجود حدود لافعاله واقواله، والاّ فانه سيخرج عن الانسانية. وان الحديث عن حدود القانون وطبيعته حديث آخر ينبغي البحث عنه في موضع آخر.

صورة اخرى للشبهة

والصورة الاخرى للشبهة هي ان زمن العبودية قد ولّى، وان صورة العبودية والمولوية بين الانسان وبين الله انما هي تختص بزمن النبيﷺ، ولم يعد هنالك حديث عن العبد والطاعة والتكليف في عصر الحضارة، بل ينبغي الحديث عن الانسان «السيد» أو ما يعبر عنه القرآن الكريم بـ «خليفة الله»، فنحن خلفاء الله ومثلنا مثله نحكم الارض وندير شؤونها، ولقد انتهى زمن المسؤولية وتحمّلها، وان

تلك الطائفة من آيات القرآن ذات الصلة ببحث العبد والمولى أو التي تتحدث عن الطاعة انما هي تختص بعصر نزول القرآن وليس مرحلة الانسان المدني المعاصر.

وملخص الرد على هذا الكلام الذي يحاول الايحاء بوجود تضارب بين الدين والحرية هو أولاً: ان صفة «خليفة الله» التي اشارت اليها بعض آيات القرآن والواردة بشأن النبي آدمعليه السلام لا تشمل كل الناس، فليس كل من كان على هيئة انسان هو خليفة الله في التصور الاسلامي، فالقرآن الكريم يرى بعض بني آدم من قبيل شياطين الانس ويصرّح «وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ»[١]، والقرآن يعتبر بعض الناس احقر واضلّ من الانعام[٢] وبعضهم اسوء الدواب على وجه الارض[٣]، ومن المسلَّم به ان هؤلاء لا يمكن ان يكونوا خلفاء الله على الارض.

ان خليفة الله هو مَن كان له علمٌ باسماء الله الحسنى ويتمتع بالاهلية لإقرار العدالة الالهية في الارض، وخليفة الله هو مَن يجسّد الصفات الالهية في الحياة الفردية والاجتماعية وليس كل من يمشي على رجلين.

ثانياً: بالاضافة الى البحث القرآني الذي يستدعي مجالاً أوسع، ينبغي التأكيد على ان القول بأن كرامة الانسان بحريته واليوم قد انتهى زمن القيود والمسؤولية ما هو الاّ شعار خادع رُفع في البداية في الغرب واستقبله أُناسٌ في بلدان عديدة من قبيل ايران واخذوا يرددونه دون وعي للوازمه.

ورغم حاجة هذه القضية لبحث مفصل فان ما يسعنا قوله بايجاز هنا هو اننا نتساءل: ان المراد من «يجب ان يتحرر الانسان من أية مسؤولية وتكليف ولا تقيده قيود» هل هو نفي وجود أي قانون؟ اذا كان الامر كذلك فذاك مما لا يتفوه به أي عاقل، ومثل هذا المجتمع مما تتعذر الحياة فيه، لان ذلك مما يستلزم امكانية كل

---

١. الأنعام: ١١٢. ٢. الأعراف: ١٧٩.
٣. الأنفال: ٢٢.

امرئ لقتل غيره أو الإساءة اليه وهتك عرضه أو سلب أمنه وأمواله وكرامته... الخ، وان عواقب هذه النظرية ستحيق بالقائلين بها وتطيح بهم أولاً.

اذن لابد ان تكون الحرية المنشودة مقيدة ومشروطة، وفي مثل هذه الحالة يكون السؤال هو: مَنْ هي الجهة التي تشخص حدود الحرية؟ فاذا ما اراد كل امرئ ان يضع الحدود طبقاً لرغبته اذ ذاك ستعود نفس المشكلة المتقدمة. اذن لابد ان تتولى جهة قانونية ذات صلاحية لتعيين الحدود.

ولكن مَن تكون هذه الجهة يا ترى؟ وهنا يقدّم المتدين المسلم جواباً فيما يجيب الليبرالي الغربي غير الموحد بجوابٍ آخر.

وجواب المسلم هو ان هنالك الهاً في الكون هو خالق الكائنات وعلى معرفة اكثر من غيره بمصالح الكائنات والانسان ومفاسده، ولا يريد سوى الخير والكمال لعباده، وليس هنالك اصلح منه لتعيين حدود الحرية، وبهذا الكلام لا يعتري نظرية المسلمين أي تناقض أو مؤاخذة.

أما الليبرالي غير الموحد فيقول: البشر هم الذين يجب ان يعينوا حدود الحرية، وهذه النظرية عرضة للكثير من المؤاخذات من بينها ان الناس لن يجمعوا على نظرية مشتركة أبداً، واذا ما جعلنا من رأي الاكثرية ملاكاً، فكيف تنال الاقلية ـ التي ربما تكون ٤٩٪ من الناس ـ حقوقها الانسانية؟ بالاضافة الى ما اثبته البشر على مر التاريخ من عجز عن تشخيص مصالحهم ومفاسدهم مادياً ومعنوياً بشكل كامل، من هنا فهم يبادرون لإعادة النظر في آرائهم على الدوام.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

هل الانسان مجبر أم مختار وحرّ؟

سؤال: مع وجود مختلف القوانين المسيطرة على الانسان والكون، أين موقع الاختيار؟ وما الفرق بين الاختيار التكويني والحرية التشريعية؟ وهل الانسان مختار؟

جوابه: من القضايا المهمة والجدية على صعيد فلسفة معرفة الانسان هو بحث الجبر والاختيار، فلقد كان هذا البحث من الامور القديمة بالنسبة للبشر حيث كان موضع أخذ وردٍّ واختلاف في الآراء، وكذلك اليوم اذ له سوقه الساخن في المحافل الفلسفية عالمياً.

ان اثارة هذا البحث والالمام بجوانبه يستدعي المزيد من الوقت، ونحن هنا نشير لهذا الموضوع باختصار وذلك لارتباط قضية الاختيار بموضوع الحرية.

كما تعلمون ان المتكلمين المسلمين ينقسمون الى ثلاث فئات فيما يخص مسألة الجبر والاختيار وهي:

أ ـ الاشاعرة: وهم القائلون بالجبر ويعتبرون التوحيد الافعالي لله مستلزماً لنفي الاختيار عن الانسان.

ب ـ المعتزلة: وهم القائلون بالتفويض وايكال الاعمال للانسان، ويرون عدم تدخل الخالق في أفعال البشر تنزيهاً له عن الأفعال السيئة والخطايا.

ج ـ الامامية: وهم يعتقدون بـ «الامر بين امرين» ويقتفون إثر الائمة المعصومين عليهم السلام في عدم قبولهم بالجبر الكلي والتفويض التام. وبتعبير مبسَّط ومتسامح: اننا مجبرون من ناحية ومختارون من ناحية اخرى.

واليوم هنالك من لهم ميول مضادة للاشتراكية ويؤيدون الحرية المطلقة للانسان ويقولون: ان بمقدور الانسان ان يفعل ما يشاء، وثمة عبارة مشهورة لجان بول

سارتر يقول فيها: لو شئتُ لانتهت حرب فيتنام، ومعنى هذه العبارة المفرطة في المبالغة ان لذى الانسان القدرة على ايقاف حرب كبرىٰ يشترك فيها الملايين، وفي المقابل هنالك فلاسفة يقولون ان اختيار الانسان وهمٌ، والحقيقة هي ان الانسان اسيرٌ لمجموعة من القوانين الجبرية وهو يساق نحو جهة ما بالاجبار.

والفكرة الصحيحة والدينية هي ان الانسان مختار ولكن في حدود معيّنة، فللبشر مساحات اختيار ما بين النقاط التي تلتقي عندها القوانين السائدة على الكون والطبيعة، فدائرة عمل البشر تتمثل في استثمار القوانين لصالح غاياته، وهو باستثماره لقانون طبيعي واكتشافه المتواصل يحقق غلبةً على قانون طبيعي آخر، وان معنى عبودية الانسان التكوينية هو اننا نعيش بين الآلاف من القوانين الطبيعية والعلل والمعلولات ونتمتع باختيار تكويني ضمن دائرة ضيقة.

وفي اطار دائرة الاختيار التكويني هذه، هل بامكان الانسان ان يفعل ما يحلو له أم هنالك مجموعة من القيود والقوانين التشريعية تقيد عمله؟ والجواب هو: ان لنا قوانيننا في هذه الدائرة لكنها ليست قوانين تكوينية بل هي قوانين تشريعية أو اعتبارية أو قيمية، أو ما عبّر عنه القدماء قبل آلاف السنين بدائرة العقل العملي في مقابل القوانين الخارجية التي تمثل دائرة العقل النظري.

ان الالتزام بالقوانين التشريعية هي مسؤولية الانسان ولا جبر هنا أبداً، فمن كان طالباً للكمال والسعادة عمل بهذه التعاليم والاّ فبمقدوره تركها. والانسان يمتلك قابليات خارقة، فاذا ما عمل بالقوانين الالهية والتشريعية نال القرب من الله وجواره، وان لم يعمل بها وعصى هوى الى اسفل السافلين والى مرتبة ادنى من الحيوانات. فالتعاليم الشرعية كالتعاليم الطبية إن عمل بها المريض نال السلامة وإن خالفها أصابه المرض أو تفاقم مرضه، ففي الوقت الذي يكون المريض مختاراً في العمل بتعليمات الطبيب لكنه اذا كان طالباً للسلامة والنشاط فعليه الالتزام بالمقررات الصحية، وهذا ما يعنيه الاختيار.

اذن بلوغ السعادة مادياً ومعنوياً، فردياً واجتماعياً منوط بمجموعة من القوانين التشريعية التي يتعذر بلوغ السعادة الابدية بدون الالتزام بها، وان كان بمقدور الانسان القول: انني حرٌّ ولا أريد العمل بهذا القانون أو هذا الدواء واريد الدخول الى جهنم، كما يقوم بذلك الكثير من الناس في الخارج.

ولا بأس ان نشير هنا الى الدليل على الاختيار، فبالاضافة للوجدان والشعور الباطني بوجود الاختيار فان وجود الدين ومختلف القوانين الحقوقية والجزائية والاخلاقية وما شابهها والاطراء على البشر وذمهم، كلها ادلّة على اختيار الانسان. بل ان ما يفتخر به الانسان ويميزه هو اختياره خطّه بحرية، ولولا هذا الاختيار لم يكن هنالك ما يميزه عن سائر المخلوقات. وحيثما جرى الحديث عن مدح أو ذم لسيرة اشخاص وسلوكهم وتوجهاتهم فمعناه ان كل واحد منهم قد اختار فعله هذا بحرية، فلو ان طفلاً أو رجلاً قام بفعل مجبراً، فهل بامكانكم توبيخه بالقول لِمَ فعلت هذا؛ أو مدحه بالقول احسنت صنعاً؟!

ان في كافة الاديان والقوانين الحقوقية والمذاهب الاخلاقية يوجد افتراض سابق وهو «ان الانسان حرٌّ» لان الانسان إن كان مجبراً فلن يكون من معنىً للامر عليه أو نهيه، لاسيما الاديان التي فرضت كلّ هذه الاحكام والاوامر والنواهي على كلام الانسان ومأكله ومشربه وما ينظر اليه وما يقرؤه وسائر افعاله، اذن يتضح من هذا انها تعتبر الانسان مختاراً ولولا حرية الانسان في عمله لما انزل الله الحكيم والعادل مثل هذه الاحكام أبداً، وبالرغم مما يراه علم النفس والمذهب السلوكي الذي يرى سلوك الانسان افرازاً للوراثة والبيئة الطبيعية والاجتماعية ولا يفتح أمام الاختيار مزيداً من المجال، فان الاديان ولاسيما الاسلام تجعل لكل عمل من اعمال الانسان تكاليف عديدة وتعتبر الانسان مختاراً ومسؤولاً في كافة المجالات.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

حدود الحرية

سؤال: هل الحرية مطلقة أم مقيدة؟ وما هي حدود الحرية؟ ومَن الذي يجب ان يعيّن دائرة الحرية؟

جوابه: كما تقدم القول ان مفردة الحرية من المفاهيم الرائعة والمقدسة بالنسبة للبشرية كلّها، وهذه المفردة تمثل مفهوماً غامضاً وفضفاضاً ومجالاً للانزلاق، فالبعض يرون الحرية اسمى وارفع من الله والدين ويقولون انه لا حقّ للدين في ان يعارض حرية الانسان!

في معرض الرد على مثل هذه الاقوال ومواجهتها نسأل في البداية: ما هو مرادكم من الحرية؟ أهي الحرية المطلقة أم المقيدة؟ فان كانت الحرية المطلقة هي المراد فهي مما لا يقبل بها أحد أبداً، وان قصدتم المقيدة فنحن نسألكم، مَن الذي يحدد الحرية؟ فاما البشر والقوانين البشرية هي التي ترسم الحدود، وهذا مرفوض في نظر الانسان المسلم، اضف الى ذلك ان المسلمين يؤمنون بالقانون الاسلامي، وان ارتضى غيرهم قانوناً آخر. وإما ان يضع الدين والباري عز وجل الحدود، حينذاك تكون الحرية صحيحة في اطار القوانين الدينية والالهية ليس الاّ.

وللايضاح نقول: ان الحرية المطلقة وغير المقيدة تعني قيام كل امرئ بما يحلو له في قوله ومأكله وسائر أفعاله، وهذه الحرية ترفض كل دين وقانون، لان كل قانون يضع حدوداً لقسم من افعال البشر.

اذن الحرية المطلقة انما تعني فقدان القانون وبالتالي الفوضى والانفلات والهمجية، وهذا أمر لا يرتضيه أي عاقل. اذن لابد من ان تتحدد الحرية بقيود على الدوام، وحيث اصبحت الحرية مقيدة فان الحديث يجري الآن حول قيود الحرية، ما هي ومَن الذي يجب ان يشخصها؟

قيل: ان المعتبر هو الحرية المشروعة والقانونية، فما المراد من الحريات المشروعة؟ اذا كان المراد من المشروع هو المعنىٰ الشرعي والديني كما يدل على ذلك الاصل اللغوي فذاك هو ما نقوله من ان الحريات التي تحظى بالاعتبار ـ سواء أكانت فردية أم اجتماعية ـ هي التي يحددها الدين ويأذن بها الله سبحانه. اذن ينبغي عدم القول بعد ذلك ان الحرية فوق الدين وليس للدين ان يقيد حريات البشر. واذا كان المراد من المشروع ـ كما هو شائع في الحقوق السياسية ـ هو ما يعني الحريات التي يقرها القانون، فلابد من تركيز الحديث هنا على القانون، مَنِ الذي يجب ان يُقر هذا القانون؟ بالاضافة الى انه بذلك يتضح ان القانون يضفي الاعتبار على الحرية، وليست الحرية فوق القانون. والحرية في ضوء التفسير الاول لا تتنافى مع الدين، وهي لا تتنافى مع القانون ايضاً استناداً للتفسير الثاني، واما القانون الذي يقيد الحرية فهو ـ في تصورنا نحن المسلمين والمؤمنين ـ القانون الذي يضعه مالك الكون والانسان أي الله سبحانه وتعالى، لان حق التشريع والتقنين منحصرٌ بالاساس بالله عز وجل، وفي الحالات التي يكون قد وضع قانوناً فانه يتعين على البشر الامتثال له. أما في الحالات التي اناط مهمة التقنين فيها للبشر فبامكاننا سنُّ قوانين معينة ضمن دائرة الفراغ تلك من خلال الرجوع للآراء والنظريات. اذن الحرية القانونية تعود الى الحرية الدينية المشروعة بالمعنىٰ الشرعي لهذه الكلمة، وبالنتيجة يجب ان تكون الحرية على الدوام في اطار القوانين الالهية والاسلامية لا اكثر ولا اقل.

ان الذين يحملون فكراً ليبرالياً وغربياً يعتبرون الناس ورأي الاغلبية ملاكاً للقانون والمقنن، فاذا ما ارتضى الناس نوعاً من الحرية صار قانونياً والا فلا، واذا ما ارتضوه في فترة ما كان قانونياً واذا ما رفضوه في فترة اخرى اصبح غير شرعي، فالشذوذ الجنسي ـ مثلاً ـ كان غير قانوني في الغرب سابقاً لعدم قبول الناس به حينذاك، لكنهم وحيث يقبلونه الآن فهو يصبح قانونياً اليوم.

أما في الفكر الاسلامي والديني فان المشرع هو الله تعالىٰ، وان حدود الحرية في الغرب هي نقطة التزاحم مع حرية الآخرين ومصالحهم المادية، بيد ان حدود الحرية في الاسلام هي المصالح الحقيقية للبشر سواء كانت مادية أو معنوية.

حتىٰ لو اردنا العمل في الجمهورية الاسلامية في ايران وفقاً للفكر الديمقراطي الغربي، فبما ان غالبية الشعب مسلمون فان رأي الاغلبية ينسجم مع الاسلام والدين، وفي جميع الاحوال فان الدين الاسلامي هو الذي سيرسم حدود الحرية، وان الذين يدّعون الايمان بالله والاسلام ويقولون في نفس الوقت بوجوب عدم تقييد الحرية وان الحرية فوق الدين، إما انهم غافلون عن التناقض في كلامهم وإما انهم على وعي بالامر ويخدعون الناس بنفاقهم وزيفهم.

ان حريات الانسان على نوعين هما:

١ ـ الحرية الفردية والاخلاقية.

٢ ـ الحرية الاجتماعية والحقوقية.

وما يحدد الحرية في كلا المجالين هي المصالح المادية والمعنوية للفرد والمجتمع التي اوضحتها الاحكام الشرعية. فمنطق الدين هو: من لم يشأ فله ان لا يؤمن، أما وقد آمن بالدين فعليه الالتزام بالقوانين والحدود الالهية ايضاً، وأمّا الايمان بالاسلام والعمل طبقاً للمذهب المادي والليبرالي فانّهما لا يجتمعان أبداً.

لو ان الناس على وجه البسيطة جميعاً كفروا بالله ودينه فانهم لا يضرّون الله شيئاً[١]، بل الضرر يلحق بالناس انفسهم. ولا منّة لنا على الله ودينه بل الله يمنّ علينا اذ هدانا لدينه ووفقنا للاسلام.[٢]

وحيث اننا قد قبلنا الاسلام فلابد ان نقبل بالحرية في اطار الدين، وما سوىٰ ذلك لا نعتبره حرّية بل هو حيوانيّة.

وفي الختام نضيف: ان الاجابة على اسئلة من قبيل: ما هي المصلحة؟ وما مدى

١. ابراهيم: ٨ ٢. الحجرات: ١٧

سعتها؟ ومَن الذي يجب ان يحددها؟ تتفاوت باختلاف الثقافات. فسبيل الثقافة الاسلامية تفترق عن سبيل الثقافة الالحادية الغربية، واذا ما اضحت المصالح المعنوية والروحية للافراد بالاضافة الى النظام والامن والمصالح المادية للفرد والمجتمع محدّدة للحرية في ظل النظام الاسلامي، فلا مناص من ان تزداد دائرة الحرية في الدين ضيقاً باضافة القيد الثاني وتضاعف القيود. اذن لابد من معرفة ان الحقيقة تتمثل في ان دائرة الحريات في النظام الاسلامي اكثر ضيقاً منها في الانظمة غير الدينية.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

علاقة القانون بالحرية

سؤال: هل يمكن القول: اذا اخلَّ القانون بالحريات الفردية فلا اعتبار له؟ او هل يمكن ان نقول بعبارة اخرى: ان الحريات الفردية فوق القانون؟

جوابه: ان الاجابة على هذا التساؤل تختلف في ضوء اختلاف الرؤىٰ. فنظراً لان الغاية وفق الرؤية الليبرالية ليست سوى التلذذ بالحياة الدنيا، فلن تكون للقانون مهمة سوى توفير اسباب اللذة، ولا دخل للقانون ما دامت لم تطرأ مضايقة لحريات الآخرين وشهواتهم، وفي ضوء ذلك سيكون للقانون دورٌ محدودٌ للغاية، وعلى الدولة ان تمارس ادنى مستوى من التدخل في حياة الناس، وبهذا يتبلور للعبارة المتقدمة معناها بان رعاية الحريات مقدّمة على القانون أو ان الحريات فوق القانون.

أما في التصور الاسلامي فان القانون انما يرسم الخط الصحيح لحياة البشر، ويقود المجتمع نحو مصالحه المادية والمعنوية، من هنا فان على الحاكم الاسلامي ازالة العراقيل التي تحول دون تحقيق هذا الهدف.

في ضوء ما تقدم ينبغي العلم ان القانون بوصفه «القضية التي تحدّد الحق لفردٍ والتكليف على الآخرين» لا يكتسب معنى إلا اذا كان الأفراد غير أحرار في القيام بأي فعل يريدونه، وفي غير هذه الصورة فان الحديث عن القانون والقانونية سيكون عبثاً، فاذا ما أُرسي البناء في المجتمع على ان يفعل كل امرئ ما يحلو له لم تعد ثمة حاجة للقانون.

وحتى هذه القضية القائلة «ان لجميع الناس الحق في اختيار سكناهم بحرية» انما تعني اثبات الحق لجميع الناس من ناحية واثبات التكليف عليهم من ناحية اخرى. وبتعبير آخر: انما يتحقق حق اختيار السكنى للفرد عندما يحترم الآخرون هذا الحق، ويعتبرون انفسهم ملزمين باحترام حق هذا الفرد المخصص له، فليس هنالك قانون

في العالم يخلو من «الواجبات والممنوعات»، بل ان شأن القانون في الاصل هو تقييد الحرية، فعندما يقال عليك ان تفعل كذا فذلك معناه ان لا تفعل ضدَّ ذلك العمل.

اذا ما صرح قانون بانه: «يجب ان لا تُقيد اية حرية»، فهذه العبارة بذاتها متناقضة «paradoxical» لان القانون هو ما يحدد الحرية، وهذا القانون يكون قد سلب حرية تقييد الحرية وقيّدها أي انه نقض نفسه. وبالامكان تصحيح الأمر وذلك بان نقرر حريات معينة أولاً ومن ثم نقول: يجب مراعاة هذه الحريات. وفي مثل هذه الحالة يصدق القول الاخير وهو ان هذا القانون فوق سائر القوانين.

بناءً على هذا فالشعار القائل «لا يحق لأي قانون تقييد الحريات» اذا كان المراد به مطلق الحرية فهو يؤدي الى التناقض، واما اذا كان المراد به بعض الحريات فاننا نتساءل أياً من الحريات تقصدون؟ فاذا اجابوا: الحريات المعقولة والمشروعة والقانونية فاننا نتساءل ثانية: مَن وأيّ قانون يجب ان يبيّن هذه الحريات المشروعة والمعقولة والقانونية؟ هل هي الحريات التي شرَّعها الاسلام وأذِنَ بها؟ فاذا كان الجواب بالايجاب فذاك ما كان موجوداً في النظام الاسلامي منذ بداية قيامه، بل لا يمكن القول بما سوى ذلك في ظل النظام القائم على الدين، واذا ما قلتم انها الحريات المتعارف عليها دولياً أو الواردة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان، أو الواردة في المذهب المادي والليبرالي، فسوف نقول: ان بعضاً مما يُعدّ حريات مشروعة ومعقولة في عالم اليوم أو اعلان حقوق الانسان أو المذهب المادي والليبرالي يتناقض مع الاسلام والفكر الديني من حيث المبنىٰ والاصول ومن حيث البناء والنتيجة، ولا يمكن ان تحظى بقبول أي مسلم؛ وانما يمكن القبول فقط ببعض هذه الحريات التي لا تتناقض مع الاسلام، فلا يبقى مجال لليبرالية باعتناق الاسلام، والعكس صحيح. وذلك لتناقضهما، ولهذا فان ارباب السياسة في امريكا والغرب يعتبرون النظام الاسلامي اكبر خطر وعدوٍ بالنسبة لهم.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الحرية حق طبيعي للانسان

سؤال: ماذا يعني هذا القول: الحرية من جملة حقوق البشر ولا يحق لأحدٍ حرمان انسان من حقه الطبيعي؟

جوابه: كما تقدم التنويه، ان الكثير من المفردات في العلوم الانسانية هي مفاهيم يتعذر تقديم تعريف واضح ودقيق لها بحيث يفهمه الجميع، ومن هذا القبيل تأتي مفردة «الحق» ومفردة «الطبيعي» ايضاً.

يعلمُ من لهم معرفة بفلسفة الحقوق ان من مذاهب فلسفة الحقوق مذهب الحقوق الطبيعية. ويدلنا تاريخ الفلسفة علىٰ ان هناك أُناساً كانت لهم حوارات في هذا المجال في الماضي السحيق، فكان البعض في اليونان القديمة يعتقدون ان للبشر حقوقاً وهبتها الطبيعة لهم، ولا يحق لأحد سلبها منهم أبداً؛ لان الطبيعة الانسانية تقتضيها هذه الحقوق، واستناداً الىٰ ذلك استنتجوا نتائج غير منسجمة فيما بينها في بعض الاحيان مما ادىٰ الى وقوع النزاعات والمجادلات، ومن بين المغالطات التي اشتهرت واثيرت علىٰ صعيد فلسفة الحقوق وفلسفة الاخلاق وعرفت فيما بعد بمغالطة «الاتجاه الطبيعي».

لقد قال البعض ان الناس تتعدد طبائعهم، ومنهم مَنْ قال بتفاوت الطبائع بين السود والبيض، فالسود اشد بنيةً من البيض واضعف منهم تفكيراً، ومن ثم حصلوا علىٰ هذه النتيجة الخاطئة وهي: بما ان السود اشد بنية فلابد ان يقوموا بالاعمال البدنية فقط! وحيث ان البيض هم الاقوىٰ من الناحية الفكرية فلابد ان يتولوا مهمة ادارة المجتمع. اذن من الممكن القول ان بعض الناس خلقوا فقط لخدمة البعض الآخر، وبناءً على هذا فان الرّق قانون طبيعي.

لسنا هنا بصدد الرد على المغالطة الآنفة الذكر «الاتجاه الطبيعي» ونقد النظريتين

المذكورتين، لان ذلك مما يحتاج الى بحث اكثر تفصيلاً لا يسعه المجال الآن، بيد ان اكثر الآراء اعتدالاً ومنطقية قيل في مجال الحقوق الطبيعية علىٰ مر التاريخ هو: اذا ما اقتضت طبيعة الانسان شيئاً فيجب ان يتحقق ولا يُحرم الانسان مما تقتضيه طبيعته.

ونحن نعتقد ايضاً بوجوب تلبية ما تقتضيه طبيعة البشر وما هو مشترك بينهم. وبالوسع تقديم الادلة العقلية التي تؤيد هذا الأمر. بيد ان السؤال الذي يتبادر عندئذ هو: ما هي مصاديق هذه الحقوق الطبيعية؟

قالوا في الاجابة: من الحقوق الطبيعية: حق المأكل والملبس والمسكن والقول والنظر والاستماع وما شابه ذلك، أي لا يحق لأحد منع انسانٍ من الاكل، أو منع غيره عن الحديث؛ أو يعصب عيون انسانٍ آخر ليمنعه من النظر، ولكن ما الدافع وراء اثارة مثل هذه المواضيع يا ترى؟ ولماذا وكيف جرى الاعتراف بمثل هذه الجقوق في الاعلان العالمي لحقوق الانسان؟ وهل ان هذه الحقوق تعلو القانون ويجب ان لا تُقيد، أم انهم وضعوا لها حدوداً في كل بلدٍ ومجتمع؟ وفي مثل هذه الحالة مَن الجهة أو القانون الذي يعين هذه الحدود؟

هذه اسئلة تُطرح الى جانب مجموعة اخرى من الاسئلة، ولما تزل طائفة من هذه الاسئلة دون جواب واضح مقنعٍ للجميع.

وخلاصة القول: ان اصل النظرية صحيح ولابد من تلبية الحاجات الطبيعية والغريزية للبشر، بيد ان الكلام كله يجري في حدود هذه الحريات الموضوعة لها في كل امة او قوم أو دين أو مذهب، ونحن بدورنا نرىٰ ان حدود هذه الحريات هي «المصالح المادية والمعنوية للافراد والمجتمع في اطار القوانين الاسلامية».

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

معنى الآية «لاٰ إِكْرٰاهَ فِي الدِّينِ»

سؤال: ما معنى الآية الكريمة: لاٰ إِكْرٰاهَ فِي الدِّينِ؟

جوابه: ان الايمان ثلاث شعب هي: الايمان بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاحكام، بيد ان الركن الاساس للدين هو الايمان القلبي والاعتقاد، من هنا لا يمكن ارغام اي انسان على اعتناق معتقدٍ معينٍ، فمعتقدات كل انسان تكمن في صندوق عقله وقلبه الذي يتعذر على أي أحد الوصول اليه، ومغزى الآية الكريمة بيان هذا الامر الواقعي والتكويني المتمثل في ان جوهرة الدين ليست مما يُفرض ويُملىٰ.

ولكن هل يجوز الاجبار في مرحلة الكلام والعمل أم لا؟ ينبغي تناول هذا الموضوع على مرحلتين هما:

أ ـ هل يمكن اجبار من لم يُسلم على اعتناق الاسلام أو الالتزام بالاحكام الدينية؟

ب ـ هل يمكن ارغام المسلم على الالتزام بالاحكام الدينية؟

حريٌّ القول فيما يخص الطائفة الاولىٰ: ان الاسلام اعترف ببعض الاديان، منها على القدر المتيقن اليهودية والمسيحية والزراتشتية التي يتسنىٰ لأتباعها ان يعيشوا في ظل الحكومة الاسلامية بصفتهم من اهل الكتاب والذمة ووفق احكام خاصة. بل بمقدور الكفار ايضاً ان يعيشوا في الدولة الاسلامية ان كانوا من المعاهدين «اي ممن يلتزم بمعاهدة وميثاق»، فالاسلام لا يأمر اليهودي أو الزراتشتي باقامة الصلاة أو الزواج وفقاً للاحكام الاسلامية وغير ذلك.

والفئة الثانية من غير المسلمين هم الكفار المحاربون والمعاندون الذين تجب محاربتهم اذا ما وقعت الحرب حتى يستسلموا.

أما فيما يتعلق بالطائفة الثانية، فالنقاش يدور بين المسلمين حول: هل بوسع المسلم القول: أريد ان احتسي الخمر جهاراً في الطرقات والازقة، أو العب القمار، أو لا ارغب في ارتداء الحجاب الشرعي، أو التظاهر ضد الاسلام؟

لقد تصور البعض امكانية تجويز مثل هذه الممارسات وذلك بالاستناد الى حق الحرية ويقولون مجادلين: أوَ لم يكن في صدر الاسلام مَن كانوا ينكرون وجود الله مثل ابن ابي العوجاء؟ أَوَ لم ينسبوا المعصية للامام المعصوم؟ أو لم يكفل الدستور هذه الحريات... الخ؟

والاجابة هي: كلا فالاسلام يتصدىٰ للتجاهر بالفسق، فليست حرية العمل والتعبير عن الرأي غير مقيدة في الاسلام، فلا يمكن القيام بأي عمل أو اطلاق أي كلام في ظل الحكومة الاسلامية، فتشريع الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما جاء لمراعاة الحدود، وان من اسباب اقامة الحكومة في الاسلام هو التصدي للمحرمات والمخالفات الشرعية، ولقد اجاز الاسلام التدخل في شؤون الآخرين وفرض القيود على الناس في مواطن معينة والى حدٍّ ما بل أوجبها، وان الكلام برمته ليدور حول تعيين حدود الحرية.

والخلاصة ان الاسلام لا يسمح بمحاربة الدين والتآمر على النظام والتجاهر بالفسوق، وهو يرفض هذه الامور بكل شدة. والاسلام يجيز الرحمة والرأفة والمداراة والمسامحة في محلها، فيما يجيز الشدة والغلظة والقوة والصلابة في موضع آخر، ولا وجود في الاسلام لصنم باسم الحرية والديمقراطية اعلى من الدين وافضل منه.

ان مستوىٰ الدين في الثقافة الغربية بمستوىٰ مجموعة من النصائح الاخلاقية ومثلُه كتوصيات حكيم وواعظ يعمل بها بعض الناس ويتركها آخرون. فالعاصي هو يعلم بمعصيته والقسيس والكنيسة والله. وكما انه لا يُعتقل من يكذب أو يرتكب الغيبة، فكذا الأمر بالنسبة للخمّار ولاعب القمار والاباحي. لذلك اذا ما قيل

للمتبرجة: لماذا خرجت الى الزقاق والشارع بهذه الحالة؟ فانها تجيب: لا شأن لكم بذلك، كيف تسمحون لانفسكم التدخل في شؤون الآخرين. وربما ينتهي الأمر للمرافعة والمحكمة.

وفي بلداننا الاسلامية ومجتمعاتنا ينحو البعض شيئاً فشيئاً نحو هذه الرؤية والحرية. بينما ان هناك بوناً شاسعاً بين مجتمعنا والمجتمع الغربي وبين الاسلام والمسيحية المتبناة لديهم، فكما تقدم قوله بالاضافة الى فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والرقابة العامة في الاسلام، فان على الدولة التصدي للتجاهر بالفسوق وانتهاك الحرمات، ولا يفوتنا القول ان هذا الكلام يجري عندما يرتكب امرؤ المخالفة علناً امام الآخرين ووسط المجتمع، والاّ اذا ما ارتكب شخص محرماً وكان متخفّياً فلا يجوز للآخرين التحري والتنقيب، وليس لهم البوح بالاسرار في حالة معرفتهم بالامر، لان اسرار الناس محترمة: وان حرمة التجسس علىٰ حياة الآخرين وعدم التدخل فيها انما تخص مثل هذه الحالات. بناءً علىٰ هذا لا تناقض بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين عدم التجسس علىٰ الحياة الخاصة للآخرين، لان مجال الحكم الاول هو ارتكاب المخالفة امام الآخرين، ومجال الحكم الثاني هو ارتكاب المخالفة في الخفاء وبعيداً عن انظار الآخرين.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

الليبرالية واصولها

سؤال: ماذا تعني الليبرالية؟ وما هي اصول المذهب الليبرالي؟

جوابه: كما تقدم ذكره ان المفاهيم تقسم الى طائفتين انضمامية وانتزاعية، وان فهم الموضوعات ذات الصلة بالمفاهيم الانتزاعية امرٌ صعبٌ. واحدىٰ المفردات الغامضة والانتزاعية ذات الصلة بدائرة العلوم الانسانية هي مفردة الليبرالية، ومن الطبيعي ان الغموض سيلف هذه الكلمة لوجود الغموض والاجمال في مفهوم الحرية؛ مثلما تسري القدسية والمحبوبية التي تتميز بها الحرية اليها، ولكن ماذا تعني الحرية والمطالبة بالحرية يا ترى؟ فهل المراد هو الحرية السياسية أم الاقتصادية أم الاجتماعية أم ما هو اعم من هذه الموارد؟

. ما يمكن قوله بايجاز هنا هو ان كلمة «الحرّ» استخدمت لغةً بمعانٍ شتى، فتارة تستخدم بمعنىٰ يقابل العبد؛ واخرى بمعنىٰ «المتنور» وثالثة بمعنىٰ «السخي» ورابعة بمعنىٰ «الطائش والمتحلل». أما اصطلاحاً فهي تطلق على طريقة التفكير المستخدمة في المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، وهي تعتمد اساساً في طبيعتها على المزيد من الاهتمام بالحقوق الطبيعية للافراد.

اذا ما قيل «الليبرالية السياسية» فان المراد هي السياسة التي يتم فيها ايلاء حقوق الافراد وحريتهم في الشؤون السياسية ما امكن من الاهتمام، والليبرالية الاقتصادية اشارة للاقتصاد الذي يُعتمد فيه علىٰ الفرد وحرية الافراد في نشاطهم الاقتصادي، ووجوب ان يكون للدولة الحد الادنىٰ من التدخل في نشاطات الافراد، وهكذا الليبرالية الثقافية والدينية... الخ.

ان لهذا المذهب الذي ظهر لاول مرة عام ١٨٥٠ م في انجلترا كحزب سياسي، اصوله وخصائصه نشير الى بعضها بايجاز:

اولاً: الفردية: وهي من الخصائص البارزة لليبرالية، فالفرد وحقوقه مرجحٌ علىٰ كل شيء في هذا المذهب، واذا ما اقيمت حكومة فلابد ان تكرس لتلبية رغبات افراد المجتمع، وان المفاهيم الجماعية من قبيل «مصلحة المجتمع» فهي تعدّ وهماً، فكلّ امرئ يعرف مصلحته الشخصية افضل من الآخرين، واذا ما سعىٰ الجميع نحو خيرهم وصالحهم فسيصل المجتمع في خاتمة المطاف الى الخير. ولا وجود لدينا لأي خير مطلق أو فضيلة حتىٰ نحاول علىٰ أساسها التدخل في الحياة الخاصة للناس، ولا حقَّ للدين والاخلاق والدولة والمصلحين والمفكرين في اصدار الاوامر والتعاليم للافراد، فالمهم «أنا» ورغباتي وتشخيصي والظروف التي استطيع عن خلالها بلوغ تطلعاتي علىٰ احسن وجه.

ثانياً: القيمة المطلقة للحرية: والمراد من القيمة المطلقة هي تلك القيمة التي تعلو كافة القيم ولا مجال للتغاضي عنها من اجل أية قيمة اخرى من قبيل العدالة الاجتماعية أو الاقتصادية أو المحافظة على كيان الاسرة والاخلاق. اذ يصرح الليبراليون بان التحلل الجنسي وانهيار الكيان الأُسري والانحطاط الاخلاقي وسائر المفاسد التي تشهدها اغلب المجتمعات البشرية المعاصرة ما هي الاّ ضريبة وثمن يدفعه الانسان للمحافظة على القيمة الأسمىٰ وهي الحرية.

ان الحد الوحيد للحرية في نظر الليبراليين هو حرية الأفراد الآخرين، وبعبارة اخرىٰ: ان المبضع الوحيد الذي باستطاعته ان يقطع الحرية هو الحرية نفسها، فاذا ما اتفقت حرية الطرف المقابل لك مع رغبتك اذ ذاك يجوز كل تصرف ولم تعد هنالك اهمية للرجل والمرأة والزوج والغريب والاجنبي والصديق، ولله والدين والاخلاق والانصاف والعقل والانسانية، فالمهم ما تصبو اليه رغبتي وانا حرّ في تلبيتها.

ثالثاً: انسجام الرأسمالية مع المادية: لقد عُجنت الليبرالية مع الرأسمالية واقتصاد السوق الحر بنحو اعتقد فيه الكثير من المفكرين ـ ونخصّ بالذكر اليساريين ـ ان الليبرالية هي ايديولوجيا الرأسمالية.

رابعاً: محورية الانسان: ترى الليبرالية وبعض المذاهب الحديثة في الغرب من قبيل الشيوعية والاشتراكية ان الانسان هو محور الكون، وفي ضوء الرؤية المادية لهذه المذاهب ازاء العالم فان الانسان هو الاصل، ولهذا فان المهم والاصل في سنّ القوانين ورسم الخطوط العامة للسياسة والاقتصاد والثقافة هي رؤية الانسان وارادته، علىٰ العكس من الاديان الالهية والتوحيدية التي تؤمن بمحورية الله وتعتبر الخالق هو المشرّع الاساسي، وتقول بالبعد المعنوي والروحي والالهي للانسان بالاضافة الى البعد المادي، اذ ان قوام الانسانية هو هذا البعد الروحي له.

وهنالك امور اخرىٰ من قبيل العلمانية والفصل بين الدين والدنيا وتبني التسامح والتساهل وما شابهها يمكن اعتبارها من تفرعات المحاور الاساسية لليبرالية.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

التحديات بين الاسلام والليبرالية

سؤال: ما هي المواطن الجوهرية للاختلاف والتحدي بين الاسلام والليبرالية؟

جوابه: هنالك عدة مواطن جوهرية للاختلاف بين الاسلام والليبرالية، وبعض الاختلافات لا تقتصر على الليبرالية، بل ان سائر الافكار التي تشترك مع الليبرالية لا تتفق اساساً مع الدين في هذه النقاط، ونشير هنا بشكل مفهرسٍ الى بعض الحالات:

أولاً: من المواطن الرئيسية للتحدي بين الاسلام والليبرالية هي قضية الحرية، فالليبرالية ـ وكما تقدم ـ تقول بالقيمة المطلقة للحرية، واستناداً لمذهب الحقوق الطبيعية فانها تجعل الاصالة لحق الحياة وحق الحرية وحق المالكية، اذ يتعين على الناس جميعاً وكذلك الدولة احترامها وتجنب المساس بها.

غير ان الحرية ليست قيمة مطلقة في الاسلام، بل القيمة المطلقة هي الطاعة والامتثال للاحكام الالهية، فعلى الانسان الامتثال في كل مورد يقر الله تعالىٰ فيه الحرية أو يشخص تقييدها في حيزٍ أو دائرة، فالحريات في الاسلام مقيدة بالحدود الالهية، فتارة يحرّم ويحظر التعبير عن المعتقد ويعتبر توجيه الاهانة للمقدسات الدينية والنبيﷺ والائمة المعصومينعليهم السلام مستحقاً لأشدّ العقوبات، واخرى يضيق على حرية القلم والتعبير ولا يسمح ببيع او شراء بعض الكتب، ويحدّ بواسطة القانون من الحرية الجنسية، بل ويحد من حرية الاكل واللباس والتردد والبصر والسمع... الخ، فدائرة القانون والحرية في الليبرالية هي مراعاة المصالح المادية ـ على اساس محورية الانسان والمادية ـ بيد ان دائرة الحرية في الاسلام هي مراعاة المصالح المادية والمعنوية جميعاً.

ثانياً: نقطة الاختلاف الثانية هي ان الليبرالية وبعض المذاهب الاخرى ترى محدودية الانسان بـ «الأنا» الطبيعية، فلقد دفعت محورية الانسان والمادية

بالليبرالية الى ان تهتم بالبعد المادي والحقوق الطبيعية للانسان وهي: الحياة، والحرية، والمالكية، فليس الانسان سوىٰ مجموعة من الغرائز والرغبات المادية والحيوانية، والانسان هو الذي يصنع القيم ويسنّ القوانين ويقرر مصيره، وعلى الاخلاق والدين وسائر القيم ان تتلاءم هي مع الانسان وليس العكس.

لم يرد التصريح في هذه المذاهب بالنهي عن السعي وراء الدين والآخرة، لكنهم يقولون لا شأن لنا بها وهم لا يلتفتون الىٰ المعنويات والدين في مختلف مجالات الحياة، وبالتالي يتم تهميش الدين لا محالة وتكون العلمانية ـ فصل الدين عن الدنيا وعن السياسة والاقتصاد والاجتماع ـ وليداً مشؤوماً لمثل هذا النمط من التفكير.

أما في الاسلام فان الانسان ذو بعدين مادي ومعنوي، والاصالة للروح والمعنويات، والبدن المادي حامل ومركب للانسان الحقيقي. فالانسان بلا معنويات ولا اخلاق ولا دين ولا التزام بالخالق والمعبود ليس انساناً بالمرّة، وانما هو حيوان ذو رجلين كسائر الحيوانات بل اسوء منها. وبالتالي فهو ـ الاسلام ـ يجعل الاصالة في كافة الشؤون الانسانية ـ الاقتصاد والسياسة والثقافة والفن... الخ ـ للمعنويات، و«الانا» الحقيقية والروحية يتخذها ملاكاً، وينزل بالدين الى ساحة الدنيا والمجتمع.

ثالثاً: لا حدود في الفكر الليبرالي لحرية التعبير والفكر لانها لن تؤدي الىٰ سلب حرية التعبير عن الآخر، وذلك لعدم احتكاك تفكيرنا وكلامنا بالحقوق المادية للآخرين، اذن فبامكاننا ان نقول ونعبّر عمّا نشاء.

أما حرية التعبير في الفكر الالهي والديني فهي محدودة، فكما تقدمت الاشارة اليه فان الاسلام يحرّم كتابة او تناول بعض الموضوعات ويحظر اقتناء وبيع المؤلفات المضلّة، والاساءة للمقدسات الدينية والمعصومين الاربعة عشر عليهم السلام أشدّ خطيئة في الاسلام من التعرض لاموال الناس ونواميسهم وارواحهم، لذلك يتعين التصدي لها ومعاقبة مرتكبها. فمن الامور التي نختلف فيها مع الغربيين الآن هي قضية اساءة سلمان رشدي للمقدسات الدينية. ومنشؤ الاختلاف في هذه الامور

يعود الىٰ هذين النمطين من التفكير والرؤية للانسان والحريات القانونية. ناهيك عن ان امتهان الاشخاص والافراد يعد جرماً يستحق التعقيب حتى في الفكر الليبرالي والغربي ايضاً فما بالك بتوجيه الاهانة لطائفة كبرى وافكارها.

رابعاً: ان حق التقنين في الاسلام مختص بالله سبحانه، أما في الفكر الليبرالي فان الناس والبشر هم الذين يضفون الاعتبار على القوانين. ان الاسلام يشدد على المزيد من القانون والهداية في جميع الشؤون الانسانية وله تعاليمه ايضاً حتى فيما يتعلق بالنظافة وحلاقة الرأس والذقن والاكل والنوم وكذلك فيما يخص الافكار والخواطر الذهنية، اما الليبرالية فهي تدعو الى الحد الادنى من القانون وتصرح بان يكون سنّ القوانين عند الضرورة فحسب، والليبرالية تؤكد على ان حق التقنين هو للناس وغالبية المجتمع. عن أي طريق؟ عن طريق السلطات الثلاث. وهل بامكانهم سنّ أي قانون شاؤوا؟ كلا. يجب ان تكون القوانين في اطار دستور البلاد. وهل للدستور أن يتضمن اي قانون كان ويتم اكماله عن اي طريق كان؟ كلا فلابد ان يجري العمل في اطار الاعلان العالمي لحقوق الانسان. وما هي كيفية اعتبار الاعلان العالمي لحقوق لانسان؟ انه في ضوء مصادقة مندوبي الدول، ولكن ما هو تكليف الافراد والمجتمعات المعارضة لهذا القانون أو البلدان التي لم تصادق عليه؟ وأي حق يمتلكه البعض في سنّ القوانين للآخرين؟ وهنا ينقطع الكلام ويأتي الجواب حاسماً وهو ليس سوى اتباع الاكثرية والديمقراطية.

وفي الاسلام فان اصل اعتبار القوانين يعود الى المالك الحقيقي للمخلوقات، وهو الذي يمتلك الحق في وضع القوانين في كافة شؤون الحياة، ولا يعود هنالك مجال للسؤال.

خامساً: ترىٰ الليبرالية ان الدولة المنشودة هي تلك التي تدافع عن الأُطر العامة للحياة الاجتماعية، فالدولة يجب ان تتولىٰ نشر الرفاهية وان تمارس الحد الادنى من التدخل في شؤون الناس، واستناداً الى فكرة اصالة الفرد يجب ان تقلل من

القوانين الاجتماعية الى ادنىٰ مستوياتها، وان توفّر المزيد من الحريات الفردية، ومسؤولية الدولة هي توفير النظم والأمان ليتمتع الافراد بالمزيد من الرفاهية واللذائذ المادية.

بيد ان الدولة في الفكر الاسلامي يجب ان تكون موفرة للرفاهية وناشرة للفضيلة ايضاً. فهي تحافظ علىٰ ارواح الناس وممتلكاتهم ونواميسهم، وتعمل ايضاً علىٰ الارتقاء بمعنويات الفرد والمجتمع واخلاقه، واذا ما حصل تزاحمٌ فان حقوق المجتمع تُقدّم على حقوق الفرد، وللفضيلة الاولوية علىٰ الرفاه والمادية. فواجب الحكومة الاسلامية هو هداية المجتمع نحو المصالح المادية والمعنوية.

تأملوا ـ علىٰ سبيل المثال ـ ان الاسلام لا يسمح حتىٰ للاقليات الدينية واهل الذمة ان يقترفوا المحرمات جهاراً في المجتمع كأن يشربوا علناً الخمر مثلاً. أو انه لا يسمح خلال أيام شهر رمضان المبارك سواءً للمسلمين أو غيرهم، للأصحاء أو المرضى، للمعذورين وغيرهم، بتناول الطعام امام الملأ العام وبمرأىٰ من الآخرين، وان الحكومة الاسلامية ملزمة بالتصدي لهذه الحالات والحيلولة دون وقوعها.

سادساً: ان من لوازم الفكر الليبرالي هو التسامح والتساهل في شتى المواقف، بالرغم من عدم عمل الدول الغربية بهذا الاتجاه، فالملتزمون بالدين والمعنويات والاخلاق والاحكام الالهية يتعرضون للادانة وهم محرومون من بعض الحقوق في المجتمعات المتحضرة!

ان الاسلام وان كان شريعة سمحة سهلة، لكنه يقر المداراة في اطار الاحكام الالهية، ويوجه توبيخه للذين لا يلتزمون بالحدود الالهية، ويتعامل بالشدة والغلظة في بعض الموارد، حتى انه لا يسمح لاهل الكتاب بأي نشاط يتنافىٰ مع الدين، مثلما لا يجوز للمسلمين ايضاً القيام بما شاؤوا وسط المجتمع.

وبهذا نجد ان الفكر الاسلامي يختلف مع الفكر الليبرالي اختلافاً قدره ١٨٠ درجة، وانهما لا يجتمعان بأي حالٍ من الاحوال. لكن مما يؤسف له هو تسلّل

الاصول والقيم الغربية الىٰ المجتمعات الاسلامية ومن بينها بـلادنا، بـالاضافة الى الغرب، مما ادىٰ الى حصول الترقيع الفكري، لاسيما في اوساط الطبقات المثقفة، بل وحتى لدىٰ بعض المسؤولين والخواص، ولابد من التحلي بالمزيد من التعمق في الافكار والقيم الاسلامية الاصيلة لاستئصال هذه الشوائب.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

حرية التعبير

سؤال: هل ان حرية التعبير مطلقة أم محدودة؟ وهل يُمكن منع أحدٍ عن الكلام وهل يصح سماع أي كلام؟ وهل يجوز شراء أو قراءة أي كتاب أو مقالة؟

جوابه: لقد طرح في سالف الازمان ان الافراد يتمتعون في المجتمعات الديمقراطية بحقوق وحريات، وليس لأي قانون ان يسلب هذه الحريات، وهذا الامر الذي جرىٰ تدوينه في الاعلان العالمي لحقوق الانسان فيما بعد انما يعتبر امثال هذه الحريات فوق القانون وان انتهاك أيّ منها انتهاكُ لحقوق الانسان.

من معالم البلدان الديمقراطية ان المواطنين فيها يتمتعون بحرية التعبير. وللناس حق الاحتجاج على الحكومة أو الحزب الحاكم أو مطبقي القانون أو المقننين أو أي شخص آخر، والتعبير عمّا يرتضونه ويرونه صحيحاً. وفي بلادنا ايضاً يعتقد البعض ـ وتماشياً مع مثل هذه الرؤية ـ ان بلادنا بلد حرّ ويدار وفقاً للاسلوب الديمقراطي، اذن لابد ان تُحفظ لنا هذه الحريات، وعليه يجب ان يكون للشعب الحق في ان يتحدّثوا بما شاؤوا مع أيٍّ كان، والتعبير عن احتجاجهم بأي نحوٍ شاؤوا.

ولكن هل يقر الاسلام والنظام الاسلامي مثل هذه الرؤية في حرية كل انسان بالتعبير عما يريد وبأي اسلوب كان؟ وهل يمكن اطلاق أي كلام وسط أي تجمع، أو أن يوضع بين أيدي الآخرين أي مؤلَّف ليطالعوه؟ أم ان بعض الكلام ممنوع؟

يعلم الجميع ان لا معنى ولا امكانية للحرية المطلقة التي لا تعرف الحدود، وان لحرية العمل والتعبير والحريات الاجتماعية والسياسية حدودها على أية حال. ونحن نعتقد ان حدود الحرية تتمثل في المصالح الحقيقية للمجتمع سواءً أكانت مادية أم معنوية. واذا كان هنالك فعلٌ مخالف لقوانين الاسلام فلن يكون حراً ابداً. غير ان حرية أي شخص في الغرب محدودة بحرية الآخرين، أي بامكان أي امرئ

فعل ما شاء شريطة ان لا يضايق حرية الآخرين، ومن الواضح ان هذين المنطلقين مختلفان فيما بينهما ولا يمكن الجمع بينهما.

ان للكلام والسماع والقراءة وسائر النشاطات احكامها في الاسلام، فلا يمكن التفوه بكل شيء أو الاستماع اليه، فلا يجوز ـ مثلاً ـ اطلاق الغيبة أو التهمة أو افشاء اسرار الناس، مثلما لا يجوز طباعة ونشر وبيع وشراء الموضوعات المضللة، وقد ورد في موضوع المكاسب المحرمة في المصادر الفقهية بانه يحرم شراء وبيع الكتب الضالة، أي يتعين عدم شراء الكتب التي تتضمن موضوعات من شأنها ان تسبب انحرافاً فكرياً لدئ القارئ ناهيك عن قراءتها أو نقلها للآخرين.

والاسوء من ذلك ان ينبري من يعيش في بلد اسلامي ـومن خلال كتاب أو مقالة أو نشرة أو جريدة ـ للتبليغ ضد الاسلام والقوانين الالهية والمقدسات الدينية أو توجيه الاهانة اليها أو التهكم والاستهزاء بالاحكام الاسلامية، فمن المسلّم به ان هذا الفعل حرام ومنكر يتعين النهي عنه ومنعه، ويجب على المسلمين التصدي له بالقول والتذكير أولاً وبتقديم الشكوئ الى الدولة والدوائر القضائية في المرحلة اللاحقة لتتخذ الاجراءات الجادة في مواجهة هذه الممارسات.

من اهم واجبات الدولة الاسلامية ايضاً التصدي للتحركات المنافية للاسلام وللمنكرات في مختلف الاصعدة الثقافية والصحفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية حفاظاً على المصالح المادية والمعنوية والاخلاقية للمواطنين وللمسلمين. وان القرآن الكريم اكثر من اي مصدرٍ اسلامي آخر يحدد مسؤولية المسلمين ازاء الكلام الذي يصدر منافياً للاسلام واحكامه اذ يقول: «وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً»[1].

---

١. النساء: ١٤٠

ان القرآن يحذر أن يا ايها المسلم! انك اذا ما جالستَ الكافرين والمستهزئين بآيات الله واحكامه واستمعت لحديثهم، فاعلم ان ايمانك سيضمحل شيئاً فشيئاً وانك ستنضم الى صفوف الكافرين والمنافقين، وذلك لندرة ذوي الايمان الرصين من قبيل سلمان وابي ذر، وان ضعاف الايمان يتعرضون على الدوام لتضييع وفقدان ايمانهم.

ما نستنتجه من هذه الآية هو عدم الجلوس عند أي حديث، بل ينبغي عدم مجالسة أيٍّ كان، فلا يصح ولا ينبغي الإدلاء بأي كلام في أي محفل، ولا ينبغي كتابة أو قراءة أي موضوع لاسيما في الاوساط العامة وعلى مستوى الصحف والمجلات ووسائل الاعلام العامة.

ربما يتبادر السؤال هنا: أوَ لم يحث القرآن بالذات علىٰ الاستماع الىٰ الكلام وان كان معارضاً ثم انتخاب الاحسن منه: «... فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...»[1] أوَ لا ينبغي الاستماع لما يقوله مختلف الناس والتحقيق فيه والرد عليه ومعرفة نقاط القوة من نقاط الضعف فيه؟ أوَ لم يُدلِ المخالفون في صدر الاسلام وفي عهد الائمة عليهم السلام بكلامهم الذي يعج كفراً؟

حري القول في معرض الاجابة: ان الاسلام والقرآن لم ينه بشكل عام عن الحديث المشحون كفراً وخطأً، وهو يسمح بالتطرق لبعضها وفق شروطٍ، ولكننا نستطيع الاستماع للكلام الموافق والمخالف والاشكالات التي تثار حول اصل الدين واحكامه ومعارفه القطعية أو نستطيع قراءتها عندما تكون لنا القدرة على تشخيص احسن القول لنتبعه لاحقاً؛ وبتعبير آخر أن تكون لنا القدرة على تمييز الاحسن من بين الاقوال والرؤىٰ وذلك نتيجة لامتلاكنا للمعلومات الكافية عن ابعاد الدين على اختلافها وكذلك المعرفة لمنهجية الاستدلالات ومضمونها والاحاطة بالمغالطات التي ربما يتم التشبث بها. وينبغي السماح بالتطرق للقضايا المنافية للدين في محضر الذين لا يتمتعون بالقدرة الكافية للنقد والتحليل عندما يكون الرد عليها ونقدها جاهزاً معها أيضاً.

---

١. الزمر: ١٧ و١٨.

وفي هذا المجال لا قيود تحدد النبي والائمة الطاهرين وعلماء الدين وبوسعهم ـ بل يجب عليهم ـ الاستماع للقول المخالف وأدلته وقراءته ومن ثم دراسته ونقده. أما في مخاطبة الذين لا طاقة لهم على المجابهة أو لم تتوفر لديهم هذه المقدرة بعد، فالقرآن الكريم ينصح بان لا يدخل مَنْ كان خفيفاً في وزنه حلبة الصراع مع بطل العالم، وبالرغم من عدم وجود اشكال في أصل مباراة المصارعة غير أن كل عاقل يُقر بأن تجري المباراة بين مصارعَين من وزن واحد ومتساويين في القابلية، وإن خطر التباري بين مصارع من الوزن الخفيف وآخر من الوزن الثقيل إنما يأتي من انه يؤدي الىٰ إيذاء احدهما وفنائه.

إن الاسلام يأمرنا أن اذا أردتم الدخول في النقاشات الفكرية والدينية والعقائدية فعليكم أولاً بترصين ايمانكم وترسيخ مرتكزاتكم العقائدية والعملية والنـزول الى حلبة السباق بعد توفير الظروف الضرورية للنزال، وأن لا تكتفوا هنا بالمنازلة بل عليكم بتحدّي الخصم ودعوته للمناظرة والنقاش.

إن الذين يعوزهم النضج الضروري للنقاشات الفكرية يتصورون حداثة وصواب كل حديث يتميز بأسلوبه الأدبي والمنمق، وربما يصدقون كلاماً متناقضاً تماماً، ونتيجة لفقدانهم القدرة الكافية على التشخيص فانهم يرون انسجام كل بناء مع أي مبنىً. ولكن اذا ما جرى الحديث أمام مَن يتميزون بنضجهم والمفكرين والعلماء واصحاب الفن فانه عندئذ يجري النقد والتحليل ويُعرف الغث من السمين. وبشكل عام إذا ما طُرحت النظريات والآراء الخاصة بأي علم أمام العلماء والمتضلعين في ذلك العلم فسوف يسهل نقدها ودراستها؛ وحينها تتجلى القيمة الحقيقية لأي كلام. فعلى سبيل المثال عندما تبحث النظريات المتعلقة بالفيزياء والكيمياء بين علماء الفيزياء والكيمياء، والآراء الفلسفية والمنطقية بين الفلاسفة والمناطقة، والمسائل والشبهات الدينية والكلامية بين علماء الدين إذ ذاك ستتجلى ماهيتها وقيمتها الواقعية وستحتلّ المنزلة التي تناسبها.

* * * * *

أسس حرية التعبير والصحافة

سؤال: ما هي أسس حرية التعبير والصحافة في الاسلام؟

جوابه: إن موضوع حرية القلم والصحافة من الموضوعات المهمة المتعلقة بحقوق الانسان بالنسبة للانسان المعاصر، وفي عصر التطور المذهل الذي شهدته الاتصالات يتعين إيلاء فائق الاهتمام لهذا الامر المهم. وكما تقدمت الاشارة في المواضيع السابقة فإن الحرية أمر مقدس ومنشود بالنسبة لكافة البشر، بيد أن أي عاقل لا يقر الحرية المطلقة وذلك لتلازمها مع الفوضى والفساد والهمجية، ومن الطبيعي ان للحرية ومن بينها حرية التعبير والقلم شروطاً وقيوداً. إذن علينا أن نوضح على أي أساس يجب المناداة بالحرية؟ والجواب بالايجاز هو: ذاك ما يجب أن يحدده القانون، ومباشرة يتبادر هنا سؤال آخر وهو: علىٰ أيّ شيء يستند المقنن في تقييده للحرية؟

يمكن القول هنا باختصار: إن القانون يجب أن يُحدد في ضوء مصالح المجتمع، بيد أن هذا كلام كلي أيضاً، ويبقى السؤال قائماً فما مصالح المجتمع التي تؤدي الى تحديد الحريات؟

لو تأملنا الاختلافات القائمة في هذا الصدد فسنجد أن النظريات على اختلافها فيما يخص الحرية وحدودها والمصالح الحقيقية للفرد والمجتمع انما تعود لاختلافين اساسيين هما:

أ ـ الاختلاف المبنائي

ب ـ الاختلاف البنائي

والاختلاف المبنائي ينشأ عن اختلاف الناس في ثقافتهم ورؤيتهم الكونية، فالذين يعتقدون بأن الهدف من خلق الانسان هو الاستمتاع اكثر بلذات الدنيا وليس

هنالك حساب بعد هذا العالم، لا يرون للحرية قيداً ولا حدوداً، الاّ أن تمس مقومات اللذة لدى الاغلبية من الناس والمجتمع، أي أن حدود الحرية تتمثل في اعاقتها لحرية الناس والمجتمع.

أما الذين يؤمنون باليوم الآخر والقيامة ويقرون بوجود المتع الروحية والمعنوية بالاضافة إلى اللذائذ الدنيوية بل هي أسمى منها ويقولون بأن لسلوك الانسان تأثيراً في سعادته أو شقائه الأبدي، فهم لا محالة يؤمنون بأن الحرية ممدوحة ومباحة ما لم تمس سعادة الانسان الأبدية بسوء.

وما لم تُحل هذه الاختلافات المبنائية التي تدور حول الله والقيامة والسعادة الحقيقية للبشر وعوالم الوجود فمن المتعذر الوصول إلى نتيجة مشتركة، وسيفترق طريقنا بشكل تام عن مخالفينا ونقف على طرفي نقيض.

أما الإختلاف البنائي فإن المراد به الإختلاف الذي يحصل بعد الاتفاق على وجود الله والقيامة والدين والحساب ثمّ يكون الاختلاف حول ما هي الأمور التي من شأنها توفير مصالح المجتمع وما هي الأمور التي تؤدي الى تنامي المفاسد واتساعها في المجتمع.

هنالك أناسٌ يقولون اننا نؤمن ايماناً قاطعاً بالعقائد الاسلامية المسلّمة؛ ولكن إذا ما فقدت حرية التعبير والقلم في الظروف الراهنة وفي عصر التقدم وتطور الاتصالات فلا ينال البشر الرقي التام، ولا يتم دراسة الامور السياسية والاجتماعية والعقائدية على أحسن وجه، ولا يُكشف عن نقاط الضعف والقوة في النظريات. فلابد من أن تكون حرية التعبير والصحافة واسعة وقليلة القيود والشروط أو لا حدود لها ليبلغ الناس الرقي وينتخبوا الأصلح.

وفي المقابل هناك آخرون يعتقدون: أن أبناء المجتمع على فئتين: فالبعض محصنون إزاء الشبهات والإثارات المنحرفة والمنافية للدين والمصالح الحقيقية للبشر، لذلك فهم لا يتأثرون بالمفاسد، فلا اشكال بالنسبة لمثل هؤلاء في الاستماع

لأقوال المخالفين أو قراءتها، بل هي ضرورية وواجبة على البعض في بعض الحالات.

الفئة الثانية وهي التي تشكل غالبية المجتمع وهم الذين يتأثرون بالشبهات والموضوعات الضالة وربما الكافرة اذا ما أثيرت بأسلوب وطريقة خاصة وعلى ألسن أناسٍ معينين، لاسيما اذا كانت الشبهة يسيرة الفهم ولم يتم الرد على تلك الشبهة في حديث أو مقال أو كتاب... الخ بسرعة وبصورة جيدة. اذن مصلحة المجتمع تستدعي أن تقيد حرية التعبير والقلم بنحو لا تنتهي معه إلى إصابة الناس والمجتمع بالإنحراف الفكري والأخلاقي. وهذا الاختلاف في البناء والمصداق وتشخيص أوضاع المجتمع وابنائه.

إن الاختلاف المبنائي لا يسهل علاجه دون حل القضايا الأساسية في الرؤية الكونية والدين، أما الاختلاف البنائي فهو مما يسهل حلّه من خلال الحوار والتفاهم والدقة في المباني.

ما يبدو صحيحاً هو أننا جرّبنا بوضوح أن إيراد الموضوعات الضالّة والمشبوهة بالكفر لا يصب في صالح المجتمع إن طرحت بأي شكل وبين أي جمعٍ كان؛ وكثيرون قد انجرفوا نحو الضلال والانحراف والفساد عن هذا الطريق، فبعض الشبهات ذات طابعٍ بحيث يمكن إثارتها بقوة وبأسلوب معقول وتزويقها بهالة ادبية أو سقرية أو قصصية لتترك تأثيرها على المخاطَب، وقد ورد هذا الأمر في القرآن الكريم وتمت تسمية هؤلاء الناس بـ «شياطين الانس»، اذ يقول تعالى في الآية ١١٢ من سورة الأنعام «يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً».

إذن، في ضوء التجارب السابقة وطبائع البشر وما أكده علم النفس الاجتماعي واستناداً للتعاليم الاسلامية، يمكن القول: ان أي مقال أو مؤلَّفٍ من شأنه الاضرار بأبناء المجتمع ويؤدي الى انحرافهم ـ سواءً كان حديثاً أو مقالة أو صحيفة أو كتاباً او فيلماً... الخ ـ فهو ليس مباحاً في الاسلام.

والأمر الآخر الذي ينبغي الإنتباه اليه هو ان ثـمة تكـليفاً مـلقىً عـلى عـاتق الصحافة والكتّاب في قبال الحق الذي يتمتعون به فيما يتعلق بـالمصالح المـادية والمعنوية للمجتمع، اذ يتعين عليهم حسن تناول الموضوعات الضرورية والعقائدية التي يتوقف عليها مصالح المجتمع وبيانها لتتضاءل مقومات انحراف الناس، ومن ثم تأخذ طريقها للزوال، وإن الارتقاء بمستوى وعي أبناء المـجتمع وتـحصينهم إزاء الشبهات وإثارة الأسئلة الدينية مقرونة بالنقد والدراسة والجواب عـليها تـعد مـن واجبات الكتّاب والبلغاء واصحاب القلم والبيان في زماننا وفي أي زمان آخر.

والنتيجة هي حري القول فيما يخص حرية التعبير والقلم: ان ما يكفل المنفعة التي يستحقها المجتمع يجب قوله وكتابته؛ وما هو مضر ويـهدم المـصالح العـامة للمجتمع فهو ممنوع، وأما غير هذين فهو مباح وجائز.

* * * * *

قانون الصحافة والمخالفات الصحفية

سؤال: هل للصحافة وما يسطره القلم حكمٌ في الاسلام يختلف عن حكم ما يصدر عن الانسان من أقوال؟ وهل ان وضع الصحافة غامضٌ في القانون؟ وما هي المشكلة الأساسية في التعامل مع المخالفات الصحفية؟

جوابه: لإيضاح وضع الصحافة في ايران ينبغي الرجوع الى الدستور وقانون الصحافة، فالدستور يوضح في مقدمته والمواد الثانية والثالثة والرابعة وضع الصحافة، ولو ان عارفاً بالقانون تأمل هذه المواد وسائر الفقرات فانه لا يبقىٰ امامه أي غموض، وعلىٰ افتراض حصول غموض فان مجلس صيانة الدستور هو الذي يفسر القانون ويزيل الغموض.

أما قانون الصحافة فهو وإن كان خالياً من الغموض في المفاهيم والعبارات بيد أن السؤال الجوهري بشأنه هو: هل أن قانون الصحافة اسلامي مائة بالمائة ويحقق ما ينشده المقنن أم لا؟

للإجابة على هذا السؤال ينبغي في البداية الإنتباه إلى أن الصحافة والكتاب ووسائل الاعلام المكتوبة وكذلك الأفلام والمسرحيات والانترنت... الخ كلها مصاديق للتعبير، إذ بمقدور الإنسان التعبير عن ارائه عن طريق اللسان والقول، وكذلك عن طريق الكتابة والعلامات والحركات، فمن لا يحق له توجيه الإساءة والإتهام للغير بلسانه، فانه لا يجوز له أيضاً القيام بمثل هذه الافعال بالقلم والصورة والفيلم... الخ.

ليس مقبولاً من الأساس أن نضع قانوناً للتعبير عن الرأي بالقول وقانوناً آخر ايضاً للتعبير عن الرأي بالكتابة والعرض، فمثلما يتعين التحقيق في الجرائم اللفظية في المحكمة وطبقاً لقواعد القضاء الاسلامي، يجب التحقيق ايضاً بشأن الجرائم

الخطية ـ ومنها الصحافة ـ في المحكمة وطبقاً لقواعد القضاء الاسلامي.

ليس من الصواب أن نجعل ميزة خاصة للصحافة في قانون الصحافة بحيث نعتبر الجهة المؤهلة للتحقيق في جرائمها هيئة صحفية منصفة أولاً، ونعتبر المخالفات الصحفية ـ وإن كانت ضد الاسلام والنظام وأمن البلاد ـ جرماً صحفياً، ونرى بالتالي عقوبتها الإيقاف عن الصدور لعدة أسابيع أو عدة شهور، بينما يستحق الإدلاء بالرأي قولاً في بعض الأحيان عقوبات شديدة بل وحتى الإعدام، وإن التآمر على النظام والاسلام وإهانة المقدسات الدينية مما لا يقبل الصفح، فما هو المبرر في أن نفصل حكم التعبير عن الرأي بالكتابة أو الصورة؟!

إن من أسباب عدم انسجام قانون الصحافة مع الأحكام الإسلامية هو مصدره الذي هو عبارة عن ترجمة للقانون الفرنسي، وبالرغم من التعديلات التي أجريت عليه الاّ أن هيكليته ظلت على حالها[1]. فالحكومة الاسلامية ملزمة بإعادة النظر في القوانين الواردة من الخارج وادخال التعديلات عليها بحيث تتلاءم مع القوانين الاسلامية.

وخلاصة القول، الظاهر للعيان انه لا فرق بين الكتابة والقول من ناحية الأحكام والقوانين، وكل ما كان محرّماً ومحظوراً قوله كانت كتابته كذلك، وكلُّ ما كان واجباً قوله ـ من قبيل موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ كان كتابته كذلك. إذن يجب إعادة النظر بقانون المطبوعات من الأساس.

الأمر الآخر الذي يجب ان يؤخذ بالحسبان في مثل هذه الموضوعات هو أن الدستور أو سائر القوانين عادة ما يتم تدوينها بشكل عام وهي لا تتعرّض للامور الجزئية والشخصية، وإذا ما طرأت مشكلة في موارد التطبيق يتعين الرجوع لذي الاختصاص وليس للرأي العام، لئلا يقال فيما بعد: نظراً للمشاكل التي تعترض

---

١. لقد جرى اقتباس أول قانون للصحافة عام ١٢٦٨ هـ. ش ـ أي بعد سنة من الحركة الدستورية ـ عن قانون الصحافة في فرنسا، وقد جرى تعديل هذا القانون أربع مرّات وفي سنوات ١٣٢١، ١٣٣٤، ١٣٥٨ و ١٣٦٤ هـ.ش.

عملية جمع آراء عامة الناس فلابد من ان تنهص خلاصة الرأي العام وهي الهيئة المنصفة بهذا الدور، ولغرض ان لا يدعي كل مدعٍ بانه صاحب اختصاص فلابد ان يوضع قانون من قبل مجلس الشورىٰ الاسلامي أو المجلس الأعلىٰ للثورة الثقافية ويُعيَّن أُناس بشكل دائمي أو مرحلي وفقاً لهذا القانون كخبراء رسميين لتحديد الحالات الصحيحة والخاطئة وما شابه ذلك فيما يخص المطبوعات.

ومن الطبيعي ان هؤلاء يجب ان يكونوا عارفين بأسس وقواعد الدستور، وبالإضافة إلى وجوب مطابقة وانسجام تدوين قانون المطبوعات مع الإسلام فمن الواجب ان تُسلم أزمّة التنفيذ لأناس يؤمنون ويلتزمون بالقانون، ويرصدوا المخالفات على الصعيد العملي دون توان أو خطأ.

* * * * *

الفصل الثاني

التـعـدديـــة

التعددية ومجالاتها المختلفة

سؤال: ماذا تعني التعددية؟ وفي أي المجالات يمكن تداولها؟

جوابه: تعني كلمة «بلورال» الجمع والكثرة، لذلك فان pluralism تعني مذهب التعدد أو الدعوة للتعدد والكثرة. ويقابل مذهب التعددية مذهب الوحدانية Monoistic. ونحن في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية نواجه السؤال التالي وهو: هل ان الأمر ينحصر في شخص واحد أو مجموعة واحدة أم هو بأيدي عدة اشخاص أو عدة مجاميع؟ فإذا ما قبلنا بتعدد الأفراد أو الفئات فذلك ما يقال له التعددية، وعلى العكس إذا ما قبلنا بفردٍ أو فئة فهذا ما يسمىٰ الوحدانية.

ان الغرب هو مهد هذه المفردة، فكل من كان يشغل عدة مناصب في الكنيسة أو كان يعتقد بامكانيته تصدّي عدة مناصب في الكنيسة كان يدعىٰ في السابق بالتعددي. غير أن التعددي تطلق الآن في الميدان الثقافي على من يرى صحة كافة المناهج الموجودة على صعيد فكري معين سواء كان سياسياً أو دينياً أو فنياً أو غير ذلك. وهذا ما يقابل الإعتقاد بالمذهب الإحتكاري Exclusivism، أي القول بأحقية مذهب واحد أو مدرسة واحدة لا غير وان سائر المناهج والمدارس لا صحة لها.

تُطرح التعددية في مختلف المجالات، وفي كلٍّ من هذه المجالات تأتي تارة بمعنى الإعتراف بالكثرة وبتعدد الآراء في مجال العمل، بما يعنيه ذلك من التعايش بوئام، واحترام الرأي الآخر، والسماح بالتعبير عن وجهات النظر المختلفة، وهذه هي التعددية العملية. وتارة تأتي بمعنىٰ التعددية النظرية والعلمية بما يعنيه من القول بصحة كافة الآراء علىٰ اختلافها في مضمار السياسة أو الثقافة أو الإقتصاد أو الدين. أو أن نقول بأن الآراء جميعها تنطوي على جانب من الحقيقة، لا أن أحدها حقٌ محضٌ وخالصٌ والآخر باطلٌ وخاطئ.

في السابق حيث لم تنل المجتمعات من التطور بقدر ما عليه اليوم وكان التواصل فيما بينها ضعيفاً لم تُثر قضية خاصة تُسمىٰ التعددية، غير أن هذه القضية أُثيرت الآن مع اتساع المجتمعات وامتداد التواصل فيما بينها، لاسيما بعد تصاعد وتيرة الحروب الطائفية والدينية وعواقبها المدمرة الوخيمة حيث ترسّخت الفكرة القائلة بوجوب الاعتراف بأديان ومعتقدات الآخرين والتعايش معهم، لأن مصلحة المجتمع البشري تكمن في التلاؤم فيما بين الأديان والمذاهب على اختلافها.

إن قوام التعددية في بعدها العملي هو التعايش السلمي، لذلك تأتي التعليمات بأن تبادر الأطراف المتعددة داخل المجتمع لتكريس طاقاتها للبناء الذاتي والتعايش سلمياً فيما بينها، بدلاً من الإحتكاك مع بعضها، وهذا لا يعني أن تقول الجماعات كافة بأحقية بعضها البعض، وإنما الإقرار بوجود الكثرة كأمر واقعٍ، بيد أن هذا لا يتنافىٰ مع اعتبار كل فئة انها علىٰ حق وان الآخرين على باطل.

ومقتضىٰ التعددية في البعد النظري والعملي هي أن لا يكون الإنسان متصلباً متعصباً لفكر معين معتبراً إياه صواباً مائة بالمائة، وهذا في الحقيقة إنما يعود إلى نوع من الشك في مضمار علم المعرفة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

مفهوم التعددية الدينية

سؤال: ماذا تعني التعددية الدينية؟

جوابه: تُطرح التعددية الدينية تارة في البعد النظري والفكري، واخرى في البعد العملي.

والمراد من التعددية الدينية في البعد العملي هو احترام عقيدة الطرف المقابل وما يؤمن به من دين ومذهب، والتعايش السلمي مع الآخرين. والتعددي هو الذي يؤمن بالتعايش السلمي بين نوعين أو أكثر من الأفكار ـ بغض النظر عن إثباتها أو نفيها نظرياً ـ وأن لا تفتعل المشاحنات فيما بينها على الصعيد الإجتماعي. وأمّا مَنْ قال بإلغاء أحد الطرفين من المجتمع والسماح بالعمل لأحدهما فهو ضد التعددية، ففيما يتعلق بالمذهب الكاثوليكي أو المذهب البروتستانتي ـ مثلاً ـ يقول البعض: يجب أن يحكم أحدهما لذلك يتعين مقارعة الآخر حتى يخرج من الساحة.

ولكن في ضوء التعددية الدينية ينبغي لهذين المذهبين التعايش باخوة من الناحية العملية بالرغم من أن كلاً منهما يرى الآخر باطلاً من الناحية النظرية.

وأما التعددية الدينية في البعد النظري فهي تعني أحقية الأديان والمذاهب برمتها، وسيأتي المزيد من التوضيح والتفصيل لهذا الموضوع في إطار الأسئلة اللاحقة.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

تقييم للتعددية الدينية في البعد النظري

سؤال: ماذا تعني التعددية الدينية في البعد النظري؟ وهل يمكن القبول بها؟

جوابه: إن التعددية الدينية تعني على نحو الاجمال والايجاز حقانية الأديان على تعددها، بيد أن بيان وتفسير هذا الكلام في إطار مفرداته يأتي على ثلاثة أنماط هي:

أولاً: ليس هنالك دين باطلٌ محض أو حقٌ مطلق، وإنما في كل دين تعاليم صائبة واخرىٰ خاطئة.

ثانياً: ان الحق واحد وكل دين من الأديان يمثل صراطاً نحو ذلك الحق.

ثالثاً: ان المسائل الدينية تعد من القضايا التي لا تقبل الإثبات، وهذه القضايا إما ان تكون لا معنىٰ لها وإما انه مما يتعذر إثباتها ان كان لها معنىً. بناءً على هذا فهي على مستوىً واحدٍ، ولكل انسان أن يختار أيَّ دين يرتضيه.

توضيح التفسير الاول

يرى القائلون بهذا الرأي أن الحقيقة تتكون من مجموعة من الاجزاء والعناصر وإن كل جزءٍ من أجزائها يتبلور في دين معينٍ. لا ان الدين الواحد يكون خاطئاً وباطلاً بأكمله ولا وجود فيه لأي مرسوم أو حكم صحيح وصالحٍ، كما أننا لا نمتلك ديناً يخلو من أي حكم خاطئ ومنافٍ للواقع، فالكثير من أحكام المسيحية وردت في الإسلام بنحو من الأنحاء، لذلك لا يصح القول ببطلان المسيحية كلياً، كما أن الإسلام يتفق مع اليهودية في الكثير من الموارد. إذن لا يمكن القول برفض اليهودية أو الإسلام كلياً.

إذا ما توزعت المحاسن والحقائق فيما بين الأديان إذ ذاك لا يمكن القول بصحة

دين بشكل تام وخطأ آخر بشكل تام، بل يتعين إحترام كافة الأديان والمذاهب على حدٍّ سواء. بل ويمكن القيام بعملية تفكيك في الأديان، بمعنى إلتقاط التعاليم الصحيحة من كل دين من الأديان والإعتراف بمزيج منها، فنأخذ جانباً من اليهودية وجانباً من الإسلام وجانباً من دينٍ آخر.

نقد التفسير الاول

إن أساس القول بأن الكثير من الأديان بل جميعها تتضمن نوعاً ما من عناصر الحق هو موضع قبولنا. ولا يوجد في هذا العالم باطل مائة بالمائة. ومثل هذا الكلام لا يحظىٰ بالقبول من لدن أي إنسان. ولكن إذا كان المراد ـ من ناحية أخرى ـ ان كافة الأديان في العالم تتضمن أحكاماً ومعتقدات باطلة وليس هنالك دين كامل وجامع، فإن هذا الكلام مما لا نقبله، فالإسلام يصرح: ان دين الله وشريعة محمدﷺ كامل وصحيح وقد اكتمل الدين وتمت النعمة بظهور الإسلام. وإن ما ورد في سائر الاديان فهو صحيح إن كان منسجماً مع الإسلام وإلا فهو باطل. فعبادة الأصنام والحيوانات... الخ لا تنسجم مع الإسلام ودين التوحيد المصون من التحريف. وإن وجدان كل منصف يرى تناقضاً واضحاً بين هذه الأديان وتعاليمها مع بعضها.

بالاضافة إلى أن الإسلام دينٌ يرفض بكل وضوح الإيمان ببعض الآيات والكفر ببعضها الآخر، ويصرح بأن التمييز بين تعاليم الدين وأحكامه يوازي الرفض لكل الدين والكفر به، وخلاصة القول ان الإسلام وما ورد عن الثقلين حقٌ كله ولا سبيل للباطل فيه.

توضيح التفسير الثاني

ويرتكز هذا الرأي على أن الدين الحق بمثابة قمة وإن كافة الأديان السائدة في العالم تمثل سبلاً تؤدي إلى تلك القمة، فاي دين فهو يريد الأخذ بأيدينا إلى ذلك

الحق الواحد ويوصلنا الغاية على أية حال، سواء كان سبيله طويلاً أم قصيراً أم مساوياً للسبل الاخرى؛ فالّذي يتوجه إلى المسجد أو الذي يتوجه إلى الكنيسة أو إلى معبد الأوثان أو الدير بأجمعهم يتوجهون إلى معبود واحد هو الحق.

نقد التفسير الثاني

هذا الكلام يمكن تصوّرة في مقام التمثيل والتشبيه، لكن العلاقة بين الأديان على اختلافها لا تُرسم بهذه الصورة، فعندما يكون نداء «الله واحـد» أول قـضية وأول حديث في الإسلام وأن سبيل الفلاح هو الاقرار بالتوحيد فكيف يتلاءم هذا السبيل مع طريق المسيحية التي تنادي بالتثليث؟! وكيف يوصلان إلى نقطة واحدة يا ترى؟ وهل يلتقي في نقطة واحدةٍ خطان يمتدان باتجاهين متعاكسين؟ وهل يشترك القرآن ـ الذي يقول في تعاطيه مع عقيدة التثليث ـ «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمٰنِ وَلَداً»[1] بالخط والهدف مع القـائلين بالتثليث؟! وهل يصل الدين الذي يـنهىٰ عـن أكـل لحـم الخـنزير وعـن تـناول المشروبات الكحولية مع الدين الذي يجوزهما إلى نتيجة واحدة ونهاية واحدة؟

توضيح التفسير الثالث

وهنا يعتبر بعض الوضعيين وبشكل إفراطي ان هذه القضايا تخلو من المعنىٰ. ويقول البعض: ربما تنطوي على المعنىٰ لكنها ليست قابله للإثبات؛ ولعلها تكون صالحة وصائبة بالنسبة لبعض وخاطئة بالنسبة لآخرين؛ أو انها تكون صالحة في عـصر وسيئة ومخطئة في آخر. إننا لا يمكننا الحصول على معرفة قطعية وتامة بالواقع، وان تحقق اليقين التام بأي قضية دليل على عدم الدقة والتأمل فيها، وما شابه هذه النظريات.

---

١. مريم: ٩٠ و ٩١.

وخلاصة القول، ان هذه الأمور ضربٌ من التلاعب بالألفاظ وتابع للتوجهات الإجتماعية والفردية. وان أهمَّ دواعي وجذور الدعوة للتسامح والتساهل المنطلقة في عالم اليوم انما يعود إلى هذا الأمر.

واستناداً إلى هذا المنطلق الفلسفي قال البعض بالتعددية الدينية وصرحوا بانه ليس لدينا دين صحيح ودين خاطئ أو دين حق ودين باطل، فاستخدام الصواب والخطأ في هذه الامور خطأ بحد ذاته، وهذه القضايا إمّا انها بلا معنىٰ واما انها لا يمكن اثباتها أو نفيها. وبتعبير آخر يمكن القول ـ مع شيء من التسامح ـ أن كافة الأديان والسبل حقّة ومستقيمة.

ولقد فرّق البعض هنا بين القضايا الدينية قائلين: ان ما يتحدّث عن الحقائق والوجودات فهو ذو معنىً، وفيه مجال للصدق والكذب من قبيل مسألة «الله واحد» وامّا ما كان من قبيل الواجبات والمحرمات فانه لا سبيل للصدق والكذب اليه من قبيل قضية «لابد من اجراء العدالة» و«لا ينبغي القيام بالظلم».

نقد التفسير الثالث

ان الحديث عن الفلسفة الوضعية وكون القضايا غير الحسيّة ذات معنىٰ والحديث عن الاتجاه الحسي أو الاتجاه العقلي في مجال المعرفة يرتبط بموضع آخر وقد جاء بالتفصيل في البحوث الفلسفية والمعرفية.[١] ونحن هنا نكتفي بالإشارة إلى أنه نظراً لرفضنا الإعتماد التام على الحس وعدم الإعتماد على العقل في مضمار المعارف والعلوم الانسانية ونظراً لان الحس والتجربة لا تمثل الطريق الوحيد لبحث صحة أو سقم كلام ما ـ بل يمكن إثبات بعض القضايا أو نفيها عن طريق العقل ايضاً كما في الأبحاث الرياضية والفلسفية ـ فان هذه النظرية مرفوضة بشكل تام من قبلنا، بالاضافة إلى ما نراه بالوجدان من فارق بين قضايا من قبيل «الله موجود»

---

١. راجع كتاب المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمدتقي مصباح اليزدي، ج ١، الدرس الثالث عشر حتى التاسع عشر.

و«لا ينبغي القيام بالظلم» و«لابد من أداء الصلاة» وبين قضية «نور المصباح مرّ الطعم»، فلو كانت المسائل الثلاث الاولى تفتقد المعنىٰ فينبغي ان لا تختلف عن المسألة الرابعة من حيث المعنىٰ.

فاذا كانت المفاهيم الدينية معقولة وقابلة للبحث وممكنة الإثبات والنفي ففي مثل هذه الحالة ينقدح الإشكال السابق وهو انه كيف يمكن الجمع بين هذه القضايا الثلاث «الله غير موجود» و«الله واحد» و«الله ثالث ثلاثة» وان تكون صحيحة بأجمعها؟ فهل يمكن الاعتقاد بصحة هذه القضايا الثلاث حقاً في ضوء نظرية التعددية؟

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

التعددية الدينية في البعد العملي

سؤال: هل كان للتعددية الدينية في بعدها العملي وجود على امتداد التاريخ الإسلامي؟

جوابه: يمكن طرح التعددية الدينية بين طائفتين من مذهب واحد أو بين مذهبين من دين واحد بل وحتى بين دينين ايضاً. فيمكن تصورها بين الإسلام والمسيحية واليهودية في المجتمعات التي تعيش متقاربة مع بعضها أو في حدود منطقة جغرافية واحدة أو في مدينة واحدة، حيث يعيش أتباع هذه الديانات مع بعضهم حياة وئام بعيداً عن أي صراع، في وقت يعتبر كلٌّ منهم نفسه أنه على حق والآخر على باطل، بل وتدور بينهم جدالات ومناظرات أيضاً؛ وفي الإسلام هنالك وجود لمثل هذا الأمر أيضاً. فالقرآن الكريم وسيرة النبي الأكرمﷺ والأئمة الأطهارعليهم السلام تحث المسلمين على التحلي بمثل هذه العلاقات، وان الوحدة التي ننادي بها في شعاراتنا الآن وندعو الشيعة والسنّة إليها، كانت مطروحة في عهد الإمام الصادقعليه السلام أيضاً، وكانعليه السلام يحث على المشاركة في صلوات الإخوة أهل السنة وجنائزهم، وكانعليه السلام يعود مرضاهم ولا يتوانىٰ عن تقديم أي مساعدة يستطيعها إليهم.

والأكثر مدىً من ذلك أن علاقة المسلمين بأهل الذمة كانت منذ صدر الإسلام حميمة وودّية فكانوا يتبادلون المعاملات ويتشاطرونها ويتبادلون الاقتراض ويعود بعضهم مرضى بعضهم الآخر، لكن في نفس الوقت كان كلٌّ منهم يرى دينه هو الحق من الناحية النظرية والفكرية.

على أية حال، هذا الأمر من المسائل القطعية في الإسلام ولا مجال للشك فيه، ولا يراود الشك علماء المسلمين شيعة وسنة بأن حياة الوئام مع أهل الكتاب هي من الامور المتسالم عليها، وإن كانت هنالك فوارق في طبيعة هذه الحياة بين

الطائفتين، ولكن هنالك على أية حال سبل علاج للمسائل والعلاقات المشتركة، وهذا الموضوع لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ تاييداً لدينهم ـ أهل الكتاب ـ بل يمكن القول واستناداً لما يراه الإسلام بإمكانية التعايش السلمي مع المشركين في حالة توقيع معاهدة معهم تحت عنوان الحكم الثانوي، كما شهدنا في صدر الإسلام الصلح الذي عقده النبيﷺ مع المشركين والمعاهدة التي أبرمها الطرفان في عدم التعرض لأرواح وممتلكات الطرفين.

* * * * *

أحقية الأديان والمذاهب وإن تعددت؟

سؤال: هل يمكن القول بأحقيّة الأديان والمذاهب وإن تعددت؟

جوابه: كما تقدم أن للتعددية والكثرة بعداً عملياً، وذاك ما يدعو إليه الإسلام من المداراة والوئام والتعايش السلمي بين اتباع الأديان والمذاهب المختلفة، واذا لم نقل أن الإسلام كان مبدعاً وسباقاً في هذا المضمار فهو الملتزم باحترام حقوق مختلف الأقليات الدينية والمذهبية على أقل تقدير؛ ويكفينا بهذا الإتجاه العودة إلى الكلام الرائع والمشهور عن الإمام علي عليه السلام عندما سمع بأن جنود معاوية قد انتزعوا من امرأة يهودية خلخالها فقال: فلو انّ امرءاً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً.

بيد أن الحديث يدور حول ما إذا كان ممكنا اعتبار كافة الأديان والمذاهب حقاً حين التعاطي مع ظاهرة الكثرة في الأديان والمذاهب؟ هل يمكن القول إن الإسلام حق، والمسيحية حق ايضاً؟

للإجابة على هذا السؤال نُلقي نظرة على مضمون الإسلام والمسيحية حتىٰ نرىٰ ما إذا كان بالإمكان الإقرار بأحقيتهما أم ان الإعتراف بأحقية أحدهما يستلزم إنكار الآخر؟

إنّ «التوحيد» هو القضية الأولى في الإسلام، أي ان الله واحد لا يقبل التجزئة والتعدد، ولم يلد ولم يولد، غير أن التثليث هو الأصل الأول في المسيحية، وناهيك عن ما شذ وندر من الفرق فإن مذاهب الكاثوليك والبروتستانت والأرثوذوكس وهي المذاهب الثلاثة في المسيحية، تقول بان الله ثلاثة: الاب والابن وروح القدس. وان سبيل الخلاص من الشقاء والعذاب هو الإعتقاد بالتثليث. وقد قيل وكُتب الكثير في تفسير هذه الأصول والأقانيم الثلاثة، وماعدا الثلة القليلة من الذين يرون التثليث

أمراً خارجاً عن أصل المسيحية، فإن الباقين يؤمنون به، ويقبلون بنحوٍ ما بألوهية المسيح أو انه ابن الله.

يقول القرآن في تعامله مع مثل هذا الكلام: «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا»[١]، أو قوله في موضع آخر «... فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ»[٢]، أو ما يقوله «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ...»[٣].

هل يقبل عقل إنسان ـ ناهيك عن المسلم ـ ان التوحيد والتثليث حق وصواب، فالأول يقول إنك لن تدخل في جماعة المسلمين ما لم تصبح موحداً وتؤمن بالله الواحد، وإن أول شرط لاعتناق الإسلام ودين الحق هو التوحيد، فيما يقول الثاني إنك لن تدخل المسيحية وتحرز النجاة وتبلغ السعادة ما لم تؤمن بالتثليث، فشتان ما بين هذين المنطقين، وكذا إذا ما قارنا بين هذين الدينين وبين البوذية القائلة بعدم وجود الله وانه لن يوجد، فإنها لا تجتمع ابداً، إذ ان «الله موجود» تتنافى مع «الله غير موجود»، كتناقض «الله ثالث ثلاثة» مع «الله غير موجود»، والجمع بينها أقرب للمزاح والأسطورة منه إلى الجد والواقع.

وكذلك لو ألقينا نظرة على الشريعة والاحكام الاسلامية والمسيحية لوجدنا عدم إمكانية الإعتراف بحقانيتهما معاً، فالإسلام يقول بحرمة أكل لحم الخنزير، فيما تقول المسيحية بأن أكل لحم الخنزير حلال وطيب. وعلى صعيد الإسلام يقول علي عليه السلام: لو ألقيتم قطرة من خمر في بئر ونما من ذلك الماء نبات وأكله خروف فإني لا آكل من لحم ذلك الخروف، أما في المسيحية فقد ورد: لو أن قسيساً غمس رغيفاً في الخمر ووضعه في فمك فإن ذلك الرغيف الذي أكلته سيتحول إلى دم عيسى.[٤]

---

١. مريم: ٩٠ و٩١. ٢. النساء: ١٧١.
٣. المائدة: ٧٣.
٤. إشارة إلى مراسم العشاء الرباني، راجع الكتاب المقدس، العهد الجديد، انجيل متى، الباب ٢٦.

وفي ضوء هذه الموارد وما ناظرها هل يعقل إنسان ان الاسلام صراط مستقيم يوصل إلى الحق وقمة الكمال والسعادة، والمسيحية كذلك وهكذا البوذية... الخ؟!

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

هل هناك أكثر من صراط مستقيم؟

سؤال: هل من الصواب القول بوجود اكثر من صراط مستقيم في إطار الإسلام؟

جوابه: كما نوهنا لدى الإجابة عن السؤال السابق، فإن الإعتقاد بأكثر من صراط مستقيم وفقاً لما تفسره التعددية بوجود حقائق متعددة ومختلفة للمسألة الواحدة، مما لا يمكن القبول به بأي حال.

أما في ضوء تفسير التعددية لوجود حقيقة واحدة ليست بمتناول البشر، فإن الإعتقاد بأكثر من صراط مستقيم في هذا الإفتراض أيضاً باطل على نحو العموم، ولكن بالإمكان القبول وبذلك في إطار دائرة ضيقة جداً فقط، وهي ما عبّر عنه المفسرون في كتبهم بـ «السبل» وليس كثرة الصراط، فالصراط إنما يعني جادة كبرى لا تتعدى الواحدة وتثبت باليقينيات. ففي بعض الموارد هنالك طرق فرعية ربما تعتريها المنعطفات التي لا تلحق الضرر بأصل الدين وان القبول بهذه الطرق لا يعني تعدد «الصراط المستقيم» لذلك فقد أشار الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم إلى «صراط» واحد، فيما أشار إلى «سبل» متعددة، إذ يقول: «وَأَنَّ هٰـذٰا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاٰ تَتَّبِعُوا السُّبُلَ»[١]، والصراط المستقيم هو الأصل طبعاً وإلى جانبه تمتد منه سبل متعددة وهذا مما يمكن قبوله فعلىٰ سبيل المثال يقول تعالىٰ: «وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينٰا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنٰا»[٢]، ففي هذه الآية هنالك سبل يمكن الاعتراف بها وهي بمثابة فروع للجادة الكبرى المتمثلة بالصراط المستقيم.

* * * * *

---

١. الانعام: ١٥٣.   ٢. العنكبوت: ٦٩.

دوافع الترويج لفكرة التعددية الدينية في مجتمعنا

سؤال: ما هي دوافع الترويج لفكرة التعددية الدينية في مجتمعنا؟

جوابه: منذ مدة يجري الترويج في الصحافة والنشرات والمحاضرات ومن قبل بعض المشبوهين لفكرة التعددية في الأديان، ويتم التأكيد على أن للإسلام محاسنه وكذلك للمسيحية وسائر الأديان محاسنها أيضاً. وينبغي النظر إلى عقائد الآخرين بعين الإحترام والرأفة والتسامح، وكما نحب أن يحترم الآخرون عقيدتنا وندعوهم لديننا يتعين علينا أن نمنح الآخرين حقهم في أن يعتبروا أنفسهم على حق ويدعوا لدينهم، ومعتقدهم هذا يحظى بالإحترام والإعتبار.

ربما تكون دوافع الترويج لمثل هذه الموضوعات والأفكار في مجتمعنا ما يلي:

أ ـ الحيلولة دون تصدير الثقافة الإسلامية والثورية: إذا ما كانت الموضوعات والأديان والمعتقدات بأجمعها صحيحة، فلا ضرورة إذن لدعوة الآخرين للإسلام، فإذا كان منطق المسيحي صحيحاً ايضاً فما الضرورة في أن يعتنق المسيحي الإسلام؟ واذا ما كان الماديون على حق في منطقهم الذي يتفق مع اذواقهم فما الداعي في أن يدعوهم الربانيون إلى الله؟ ولماذا يدعو الموحد المشرك إلى التوحيد؟... الخ، وبالنتيجة يظل الفكر الثوري والإسلامي قابعاً في دائرة معينة ويفقد زهوه ونشاطه ودعوته ويصبح عقيماً.

ب ـ تمهيد السبيل لتغلغل الأفكار والمعتقدات والقيم المادية والغربية في مجتمعنا: فحينما يفتقد ديننا وثقافتنا وقيمنا صفة الإطلاق ولا نعتبر الإسلام هو الدين الحق الوحيد، فلا محالة أن يُفْسَح المجال أمام سائر الأديان والمذاهب؛ فإذا ما كانت سائر الفِرق والمذاهب حقةً أيضاً فلماذا لا نتبع الآخرين في ميولهم واذواقهم وخصالهم وقيمهم؟

إن نتيجة الأمرين الآنفي الذكر هي زوال الحمية والغيرة الدينية، وإذا ما تزعزعت الحمية والغيرة الدينية التي تقف بوجه تغلغل الأفكار الضالة والخاطئة وترسخت روح التسامح والتساهل واللامبالاة ازاء المعتقدات والمقدسات والقيم في أوساط الشباب وأبناء المجتمع إذ ذاك يبلغ أعداء الإسلام والنظام مرامهم، وذلك لفسح المجال أمام نفوذ وإملاء القيم المادية والغربية وتمهيد الأرضية لعودة هيمنة الكفر والإستكبار العالميّ.

* * * * *

الأدلة على الفكر التعددي

سؤال: ما هي الأدلة والشواهد التي يقدمها دعاة التعددية على نظريتهم؟

جوابه: ينبغي في البداية معرفة أن القائلين بالتعددية يقدمون أدلة وشواهد عديدة لنظريتهم منها العقلي والتاريخي والقرآني والأدبي... الخ، وليس مرادنا التطرق إليها جميعاً بل نكتفي هنا بإيراد طائفة منها، فالقائلون بالتعددية يستعينون بثلاث مسائل في هذا الاتجاه هي:

١ ـ التعددية في القضايا السياسية والإجتماعية والإقتصادية.

٢ ـ النسبية في القيم.

٣ ـ النسبية في المعرفة.

وهنا نتطرق لإيضاح كلٍّ من هذه الموارد بإيجاز:

١ ـ أ ـ التعددية السياسية والإجتماعية: هنالك في عالم اليوم دول مختلفة تختلف فيها الحكومات، فبعضها نظام ملكي، وبعضها الآخر نظام جمهوري، وبعض رئاسي والآخر برلماني. وكلّ منها يتصدى لإدارة بلده بطرق مختلفة.

وعندما نسأل ـ على صعيد الفلسفة السياسية ـ أي نمط من أنظمة الحكم هو الافضل؟ لا يُقدّم جواب قاطع بل يقال لكلٍّ منها مزاياه ومحاسنه، وكذا لكلٍّ منها نواقص وعيوب.

وكذلك فإن الديمقراطية اليوم تمثل أمراً مقبولاً ويقال: يجب أن يؤدي الشعب دوره في ادارة دفة الحكم عن طريق الأحزاب، فإذا ما أحرز احد الاحزاب الأكثرية واستلم الحكم إلى الأبد فذلك ليس مرغوباً فيه وليس مقبولاً ـ بل لابد من أن تتصادم الآراء وتختلف وجهات النظر ويستلم كل حزب زمام الأمور لفترة معينة. إذن التعددية الحزبية أمر مقبول الآن أيضاً.

ب ـ التعددية الإقتصادية: إن وجود أقطاب إقتصادية متعددة على صعيد البعد الإقتصادي من شأنه القضاء على الظلم والإجحاف الذي يمارسه أُناس معدودون، وتحقيق التطور والنمو الإقتصادي في ظل وجود قوى إقتصادية متعددة في المجتمع.

من خلال ذكر مثل هذه الأمور ألحق دعاة التعددية الدين بالسياسة والإقتصاد والحزب، ويستنتجون من ذلك أن التعددية مستساغة في شتى المجالات الإجتماعية، ولابد من السعي لإقامتها وتنميتها. ومن خلال التوضيح الذي قدمناه في الرد على الأسئلة السابقة فيما يتعلق بالتعددية الدينية، تبين خطأ هذا القياس.

٢ ـ النسبية في القيم: هنالك الكثير من المسائل والعلوم لا تتحمل الكثرة، أي يتعذر الإعتقاد بصحة نظريتين أو عدة نظريات بشأنها، ومن هذا القبيل المسائل الفيزياوية والكيمياوية والرياضية والهندسية.

في ضوء هذا نوجّه السؤال الى أنصار التعددية: لماذا تشبهون القضايا الدينية والدين بالإقتصاد والسياسة؟ ولماذا لا يكون الدين وقضاياه كالمسائل الرياضية والفيزياوية في عدم تحملها لأكثر من إجابة صحيحة واحدة؟ كما في تساوي أو عدم تساوي زاوية الاشعاع مع انعكاس الأشعة، وحاصل ضرب اثنين في اثنين أما ان تساوي أربعة أولا، فاذا واجهنا هذا السؤال على الصعيد الديني «هل الله موجود أم لا» فانه لا يتحمل أكثر من إجابة صحيحة واحدة، ولا يمكن القبول بـ «تعدد الأجوبة الصحيحة».

هنا يقدم التعدديون موضوعاً آخر في معرض الإجابة ويقولون إن المسائل الإنسانية والقيمية والثقافية ـ التي من بينها القضايا الدينية ـ هي أمور إعتبارية لا وجود لها على أرض الواقع، وعليه فهي تابعة لذوق الإنسان. تأملوا في هذا الموضوع ـ على سبيل المثال ـ فانه لا يمكن الجزم والبت في القول أن اللون الأخضر أو الأصفر هو الأفضل من بين الألوان، أو أن العطر الفلاني هو الافضل، أو

أن الطعام الفلاني أطيب الأطعمة، أو أن فلاناً هو الأجمل من غيره، أو أن الماء أو الهواء الفلاني هو الأفضل، أو أن تقاليد واعراف الشعب الصيني أو الياباني أفضل من تقاليد البلدان الإفريقية.

وعلى هذا المنوال تأتي الأمور الدينية، فلا يمكن ـ مثلاً ـ القول بحزم وبشكل قاطع ما إذا كانت الصلاة باتجاه مكة أفضل أم القدس؟ هل الإسلام أفضل أم المسيحية؟ التوحيد والدين الإلهي أفضل أم التثليث أو المادية؟ فهذه الأمور بأجمعها والآلاف من أشباهها تابعة لعادات الناس واذواقهم ولا حقيقة لها سوىٰ اعتبار الناس لها وأُنسهم بها. وبناءً على هذا فهي قابلة للتغيير، وبالوسع القبول باللون الأخضر لفترة معينة وأخرى بالأصفر وتارة باللون البنّي، فالجلوس علامة الإحترام لدى مجتمع ما، والوقوف لدى مجتمع آخر فيما يكون الإنحناء ومن ثم الاستقامة لدى مجتمع ثالث.

٣ ـ النسبية في المعرفة: الركن والأصل الثالث الذي يُستفاد منه في ترسيخ التعددية هو النسبية في المعرفة وهو أصل المبدأين المتقدمين وأهم الأمور في هذه القضية. إذ يقال ليست المعرفة في مجال القيم وحدها نسبية بل هي نسبية في كافة المجالات، ولو أردنا التحدث بشكل أكثر شفافية، فإننا نقول أن المعرفة تستحيل بدون النسبية، غاية الأمر أنها واضحة وجلية في بعض الأمور وخفية ومحجوبة في بعضها الآخر، فثمة نسبية في العلوم الحقيقية وكافة العلوم الإنسانية وإن كافة علومنا تترابط فيما بينها ويؤثر بعضها على بعض، وإن هندسة العلوم البشرية منظمة وتعيش حالة التغيير بتغير الفروع العلمية المختلفة.

ونضيف في الختام، بالاضافة إلى الأمور الآنفة الذكر فان هناك أناساً في مجتمعنا ممن يتجلببون بظاهر اسلامي وديني حاولوا إقامة الدليل والقرينة على هذا المعتقد متوسلين بالمفاهيم الدينية والنصوص المقدسة، بل وتشبثوا في بعض الحالات بالنصوص الأدبية والأشعار من قبيل شعر مولوي وعطار، حيث هنالك موارد عديدة

طالتها الغفلة أو التغافل في كل واحدٍ من هذه الأدلة والأسانيد، وقد جرى نقدها في محله وتحت الإشارة إلى بعضها في كتابنا هذا ايضاً.

* * * * *

الدوافع لظهور فكرة التعددية

سؤال: ما هو الدافع أو الدوافع التي أدت على نحو الإجمال إلىٰ ظهور فكرة التعددية؟

جوابه: بالإمكان ذكر دافعين عقلائيين لفكرة الجنوح نحو التعددية هما:

١ ـ الدافع العاطفي والنفسي.

٢ ـ الدافع الاجتماعي.

اولاً: يقول البعض إذا أردنا اعتبار دين أو مذهب واحد هو الدين الحق والقول بان اصحابه هم الناجون فذاك أمر مستبعد، لأن كل إنسان يولد في قومٍ ووسط تيار وقد نما وترعرع فيه فهو يرى أحقية ذلك المعتقد والخط، وبطلان وضلال الآخرين. ولا تقتصر هذه الفكرة علينا نحن المسلمين أو الشيعة أو الإمامية، فمثلما نعتبر الآخرين ليسوا على حق، فانهم يعتبروننا على غير حقٍّ ايضاً، فلو كنا قد ولدنا وسط أمة ودين آخر ومن والدين مختلفين لكُنّا قد آمنا بفكرة أخرى، وكذا لو أن مسيحياً أو يهودياً أوربياً أو امريكياً قد ولد في طهران أو قم لكان قد آمن بدين آخر. ومثلما يتعين عليهم إحتمال أحقية الدين الإسلامي ونبيه الأكرم وان يبادروا للتحقيق عن ذلك دون توانٍ، فإن علينا في المقابل أن نحتمل أن تكون السبل الأخرى على حقٍّ وان نبادر للتحقيق في ذلك، لأن ولادتنا الإجبارية في بقعة من الأرض ومن والدين معينين لا يستلزم القول بأحقيتنا من ناحية وعدم أحقية الآخرين من ناحية أخرى.

ومن جانب آخر هل يمكن القبول بأن ١٠٠ ـ ٢٠٠ ميليون فقط من بين ستة مليارات من البشر الذين يعيشون على وجه الكرة الأرضية ـ وليس هؤلاء كلهم وانما في حالة التزامهم بالواجبات والمحرمات الشرعية بحيث لا تغلق بوجوههم أبواب النجاة والجنة ـ هم على حق ومن أهل الجنة، وإن كل من كان غير مسلم

سواءً كان يهودياً أو مسيحياً أو زراتشتياً أو بوذياً أو هندوسياً... الخ، وكل من كان غير شيعي ـ أي من شتى الفرق الإسلامية ـ ومن لم يكن اثني عشري ـ أي من سائر فرق الشيعة ـ هؤلاء بأجمعهم ضالون ومعذبون في جهنم؟!

هذا التحليل من شأنه أن يتحول إلى دافع نفسي لان يعتبر البعض سائر الأديان والمذاهب على حق ايضاً فيقولون: نحن على حق وهؤلاء أيضاً من الناجين وأهل الجنة، فهم في نظرهم محقون ولربما أكثر منّا ورعاً وزهداً وعملاً بدينهم.

ثانياً ـ الأمر الآخر الذي أدى للجنوح نحو هذه النظرية هو مواجهة النزاعات والأحقاد والحروب المدمرة التي نشبت على امتداد التاريخ البشري وحتى الآن، فما أكثر الدمار وحالات الهدم وسفك الدماء التي وقعت بسبب الصراع علىٰ أحقّية هذا الدين أو ذاك وتزمّت الناس وتعصّبهم لمعتقداتهم الخاصة، وإن الحروب الصليبية بين المسلمين والمسيحيين والحروب الطائفية بين الشيعة والسنة أو بين الكاثوليك والبروتستانت كلها نماذج على ذلك. فأساس كل هذه النزاعات والتوترات هو التعصب والإصرار على الرأي. ولغرض إزالة التوتر ووضع حدٍّ لهذه النزاعات يتعين التحلي بقدر من التسامح والتساهل، فإذا ما أخذنا المبادرة وقلنا: نحن وأنتم على حق، فالإسلام حق وكذا المسيحية، التشيع والتسنن كلاهما على حق، والكاثوليك والأرثوذوكس والبروتستانت... الخ جميعاً على حق اذ ذاك ستُستأصل جذور الفتنة وتنال البشرية السلام والوئام والصفاء.

لقد دار الكلام لحد الآن حول توضيح هذين الدافعين، أما الآن فهل يتعين تأييدهما؟ وفي حالة تأييدهما هل هنالك طريق حلٍّ آخر سوى التعددية أم لا؟ وإذا كان هنالك سبيل آخر للحلّ، فأي سبيل هو المنطقي والصحيح؟

للإجابة على السبيل الذي طُرح في الدافع النفسي ينبغي الإشارة إلى ملاحظتين هما:

١ ـ إن لمفردة المستضعف في معارفنا ما لا يقل عن مصطلحين هما:

أ ـ المستضعف إجتماعياً وإقتصادياً وهم الطبقة المحرومة في المجتمع.

ب ـ المستضعف فكرياً ويُطلق في علم الكلام على الفئة التي لا تعرف الحق نتيجة قصورها الفكري، فلم تفهم ـ مثلاً ـ الدليل على وجود الله أو أحقية الإسلام، أو أنها لم تصادف هذه المسائل وإذا ما صادفتها أو سمعت بها لم تحتمل صحتها ولم تتعقبها في النهاية؛ وهذه الأمور إما ان تكون ناجمة عن البيئة العائلية أو الاجتماعية أو فقدان التبليغ أو التبليغ المضاد، فكان أن سلكت هذه الفئة طريقاً آخر على أية حال.

٢ ـ الجاهل إصطلاحاً على قسمين هما:

أ ـ الجاهل المقصر، أي مَن كان العلم في متناوله أو انه يحتمل الخلاف في معتقده لكنه يتوانى ولا يسعى للعثور على جادة الصواب والحق، وهذه الفئة مذمومة عرفاً وشرعاً.

ب ـ الجاهل القاصر: أي من كان إما غافلاً ولا يحتمل المخالفة في قوله وفعله. وإما أن يحتمل ويرى ويستمع القول، لكنه لا يمتلك الوسيلة للوصول إلى الحق. وهذه الفئة ليست موضع ذم من قبل العرف والشرع.

الآن وفي ضوء هاتين النقطتين نقول: ان المستضعف الفكري والجاهل القاصر ـأي مَن لم يدرك أحقية الإسلام والتشيع واقعاً ـ معذورٌ وإن شطَّ وكان معتقده ليس على حق ـ لأن الحق لا يمكن أن يكون متعدداً، فاما ان الله موجود أو لا، وإما محمد صلى الله عليه وآله نبي الله وخاتم النبيين أو لا، والجمع بين ذلك بأجمعه جمع بين النقيضين وهو مستحيل ـلكننا لا نعتبر هذه الفئة من أهل جهنم والعذاب، وإن الكثير من العالمين يدخلون في إطار هذه الفئة. نعم لو أن امرءاً قصَّر في معرفة الحق أو انه رأىٰ الحق وعانده، فمن الطبيعي أن العقل والشرع معاً يعتبرانه مستحقاً للعقوبة، وإن كل إنسان يستحق العقاب بمقدار تقصيره وعصيانه. والشاهد على هذا الرأي المقطع التالي من دعاء كميل للإمام علي عليه السلام حيث يقول: «أقسمتَ أن تملأها من الكافرين

من الجِنَّة والناس أجمعين وأن تخلّد فيها المعاندين».

إذن كل من كان كافراً لا يسلك طريق الحق إنما يرد جهنم بمقدار تقصيره، أما الخالدون في العذاب فهم المعاندون المحاربون، وخلاصة القول: إن الناجين وأهل الجنة في عصرنا لا يقتصرون على الـ ١٠٠ مليون أو الخواص من المذهب الإمامي.

الأمر الآخر الذي يجدر الإنتباه إليه هو أن الحديث في موضوع التعددية لا يجري حول أنّنا في أي مدينة أو بلد، أو من أي أب وأم ولدنا وترعرعنا وكبرنا؟ بل الكلام في أن رأياً واحداً فقط وليس أكثر هو الصحيح ـ من حيث الواقع وعلم المعرفة ـ من بين الأقوال والآراء المختلفة والمتناقضة. وأما ما سيحل بالمخالفين فهذا أمر آخر تمت الإشارة إليه سابقاً.

واما فيما يخص الدافع الاجتماعي المتمثل بتجنب الحروب وسفك الدماء فحري القول ان هذه الأمور لم ولن تستدعي أحقية المزاعم على اختلافها وتناقضها، فمقولة الأحقية وعدمها والصواب والخطأ في الأفكار تختلف عن مقولة عمل البشر وأحقادنا وأخطائنا، فلا يمكن ربط احداهما بالأخرىٰ ولا العبور من احداهما الىٰ الاخرىٰ، بل هنالك سبيل حلٍّ صحيح لتجنب الحروب واعمال سفك الدماء غير الضرورية، وهو الذي سلكه الإسلام على أفضل وجه، وتوضيح ذلك: يقسم مَن ليسوا شيعة اثني عشرية إلىٰ عدة فئات لها أحكامها الخاصة بها وهي:

أ ـ فرق الشيعة والسّنة: وهم مسلمون ماعدا ثلة قليلة ـ أي النواصب الذين يسبون المعصومين عليهم السلام ويعاندونهم ـ وهؤلاء يشتركون مع الإمامية في أصل وجود الله والدين والكتاب وضروريات الدين، ويتمتعون بأجمعهم بالحقوق التي تناسبهم في ظل الحكومة الإسلامية بوصفهم أناساً مسلمين، ولم يأمر الدين أبداً بالحرب والتنازع بين هذه الفرق.

ب ـ غير المسلمين أو من كانوا يهوداً أو مسيحيين أو زراتشتيين أو ما يصطلح عليهم بأهل الكتاب؛ وهؤلاء يتمتعون بحماية النظام الإسلامي على أساس الذمّة،

وتُحترم أرواحهم وأموالهم ونواميسهم؛ ومثلما يدفع المسلمون الخمس والزكاة والضرائب فإن هؤلاء ملزمون أيضاً بتسديد نوع من الضرائب وهي «الجزية» إزاء الخدمات التي تقدم إليهم. ولم يُصدر الإسلام أبداً الأمر بمقاتلتهم ابتداءً.

ج ـ مَن ليسوا أتباعاً للأديان السماوية لكنهم أبرموا عهداً وميثاقاً مع الحكومة الإسلامية، وهؤلاء يُسمون كفاراً معاهدين يعيشون إلى جانب المسلمين، ويعيشون في بلاد المسلمين على أساس المعاهدة، ويتعين على الطرفين العمل في ضوء شروط المعاهدة ـ التي ربما تختلف ـ وطبقاً لهذه المعاهدة يُسلب حق التعرض والمواجهة والنزاع من الطرفين.

د ـ مَن ليسوا معاهدين أو أنهم يعاهدون ثم ينكثون عهدهم، وهؤلاء هم المتمردون الطغاة ولا يمكن تحملهم في ظل أي نظام أو حكومة، ولابد من إجبارهم على الإستسلام أو استئصالهم من خلال التوسل بالقوة والحرب.

إن هذا المبدأ هو السائد في كافة الأنظمة العالمية وليس هنالك حكومة سليمة تسمح بالتطاول والعدوان على حقوق الآخرين، ولا تتصدى للمخالف.

وإلى جانب ما تقدم فإن الإسلام ـ دين المنطق والعقل ـ طالما دعا المخالفين للبحث والحوار مصرحاً بأننا دعاة النقاش والمناظرة، فان اقنعتمونا واثبتم أحقية خطكم وصحته فنحن نتخلى عن موقفنا ونتبعكم، وإذا ما أثبتنا أننا على حق فعليكم المبادرة والإلتحاق بنا، بل الأكثر من ذلك، إنه يقول: حتى وإن لم تُسلّموا للمنطق والحق فتعالوا نتعايش معاً على أساس المعاهدة والميثاق ونتجنب اهراق دماء بعضنا البعض، فإن لم تشاؤوا فلا تقبلوا منطقنا.

وبالتالي اذا لم يذعن امرؤ لحديث المنطق والحق ولم يكن على استعداد للتصالح والتعاهد والتعايش السلمي، فان كل مراقب منصفٍ يصدّق اذ ذاك بعدم وجود سبيل سوى المواجهة. فلا يكفي لدى النزاع والمواجهة أن يكف طرف واحد عن الهجوم والتنازع بل يتعين على كلا الطرفين الكف عن التعدي والهجوم لكي

تُزال حالة الخصام والحرب. إذن ليس سبيل الصواب هو أن نقول: إن الجميع على حق، بل يمكن للمرء اعتبار نفسه على حق، وهنالك ـ في الحقيقة ـ طائفة واحدة محقة فقط، لكنه مع ذلك لا يعلنْ الخصام والحرب على الآخرين أبداً.

* * * * *

«الجزء الخامس»

«حقوق المرأة في القرآن»

المقدمة

ان حقوق المرأة ومنزلتها في الفكر الاسلامي من القضايا التي احتلت حيّزاً مهماً من موضوعات الكتب والمطبوعات والصحافة الداخلية خلال السنوات الأخيرة.

لقد تبلورت الحركة الاجتماعية للمطالبة بحقوق المرأة ـ التي تُسمى «فمينيسم» في المصطلح المتعارف عليه ـ في الغرب بادئ الأمر وشقت طريقها تدريجياً الى سائر البلدان ومنها بلادنا، وقد شهدت هذه الحركة توسعاً ملحوظاً في البلدان في غضون السنوات الأخيرة، ولغرض توسيعها استعان أقطاب هذه الحركة بالاضافة الى الكتب والمطبوعات بأساليب وآليات مختلفة أُخرى من بينها الأفلام والسينما.

على أية حال، ينبغي عدم الغفلة عن بعض النوايا الشريرة التي تختفي وراء كواليس هذه الحركة، فالكثير من الذين يتشدقون بحقوق المرأة انما يصبون الى أغراض سياسية في واقع الأمر، ولن تحصل من نتيجة لتحقق شعاراتهم سوى ابتذال النسوة وممارسة ظلم مضاعف بحقهنّ، من هنا لابد من أناسٍ يشحذون هممهم لفضح الانحرافات والسياسات الخاطئة والخداعة الكامنة في هذه القضية وذلك عبر بيان اسس الاسلام العزيز وتعاليمه في هذا المجال.

وفي هذا الاتجاه فقد صممنا على أن نضع بين أيدي الراغبين ـ وعلى طريقة السؤال والجواب ـ سلسلة الأبحاث التي قام بها الاستاذ سماحة العلامة آية الله الشيخ محمدتقي مصباح اليزدي على صعيد هذا الموضوع ضمن دروس معارف القرآن وغيرها من المحاضرات، وقد جرى تنظيم هذه الأسئلة والأجوبة في أربعة

فصول. آملين أن تفلح الأبحاث القيمة لسماحة الأستاذ في أن تكون علاجاً ناجعاً ومؤثراً في مضمار بحث «حقوق المرأة في الرؤية الاسلاميّة» وترد من خلال إبانة مختلف أبعاد هذا البحث على بعض الشبهات والاستفسارات المهمة حولها.

وفي الختام نرى لزاماً أن نتقدم بالشكر من الأعماق لسماحة حـجة الاسـلام حميد كريمي الذي تولى تنظيم هذا الكراس باللغة الفارسيّة.

إصدارات مؤسسة الإمام الخميني ﷺ للتعليم والبحث

الفصل الأول

خلق المرأة

تساوي المرأة والرجل في الخلقة

سؤال: يقال ان المرأة في نظر الاسلام فرعٌ والرجل أصلٌ، وان المرأة أدنى من الرجل في الانسانية. هل هذا الكلام صحيح؟

جوابه: ان جنس الرجل والمرأة بما ان كلّاً منهما انسان واحد، وهما يشتركان في أصل الخصائص الانسانية، لكنهما صنفان ـ بما يسمى صنفاً في علم المنطق ـ مختلفان، وان التمعّن الدقيق بمشتركات هذين الصنفين وافتراقاتهما سيعيننا في حلّ قضاياهما وفهم حقوقهما وتكاليفهما.

ويمكن تصنيف موارد اشتراك الرجل والمرأة في ضوء ما يترشح عنه استقراء القرآن الكريم كما يلي:[1]

١ ـ ان الرجل والمرأة سيّان من حيث الماهية الانسانية ولوازمها، أي ان الاثنين «انسان». غاية الأمر انهما في ذات الوقت الذي يتمتعان فيه بوحدة نوعية، فانهما يعودان منطقياً الىٰ صنفين، أو وفقاً للتعبير العرفي الى جنسين، وقديماً كانت هناك نظرية لا ترى النساء من نوع الانسان وتعتبر ان لهنّ ماهية أخرى. وإن الاسلام يرفض هذه النظرية بشكل كامل. نقرأ في الآية الاولى من سورة النساء:

«يا أَيُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها» فعبارة «خَلَقَ مِنْها زَوْجَها» في هذه الآية الكريمة تبين بجلاء ان زوج آدم عليه السلام ـ حواء ـ هي من جنسه[2].

كما ان اشتراك آدم وحواء في الانخداع بوساوس الشيطان دليل على اشتراك

---

١. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٦ وهو باللغة الفارسية.

٢. راجع في هذا المجال: الأعراف: ١٨٩، النحل: ٧٢، الروم: ٢١، فاطر: ١١، الشورى: ١١، الحجرات: ١٣، القيامة: ٣٧ ـ ٣٩.

مصيرهما. وان أدنى مقارنة بين القرآن الكريم والتوراة في باب انخداع آدم وحواء ستكون موضوعاً فيه عبرة، فاستناداً لما جاء في التوراة، سفر الظهور، الباب الثالث، الآيات ١ ـ ١٣، ان الأفعى تحادث المرأة «حواء» وتوسوس لها وتخدعها وأخيراً «حيث وجدت المرأة ان الشجرة صالحة للأكل وجميلة المنظر وهي شجرة لذيذة وتزيد العلم، فقد أخذت من ثمرها وأكلته ثم أعطت لزوجها فأكل منه»، وحينما يتوجه الخطاب الإلهي الممزوج بالعتاب لآدم فانه يقول: «انّها المرأة التي خلقتها قرينة لي هي التي أعطتني ثمر الشجرة فأكلته» فقال الله للمرأة «ما هذا الفعل الذي فعلتيه؟ قالت المرأة: الأفعى هي التي أغوتني فأكلت» وعلى هذا الأساس فان اليهود والنصارى يعتقدون ان الشيطان أغوىٰ حواء وهي التي أغوت آدم.

ان القرآن الكريم وفي المواضع الثلاثة[1] التي يتطرق فيها لقصة آدم وحواء يؤكد انهما تعرضا على حدٍّ سواء لخطاب الله سبحانه وتعالى ونهيه، وقد خُدعا معاً بوساوس الشيطان. بناءً على هذا ليس الأمر ان سبب خديعة حواء هو الشيطان وسبب خديعة آدم هو حواء، وانما الشيطان هو خادعهما ومغويهما.

٢ ـ ان المرأة والرجل يتكاملان على حدٍّ سواء إثر العبودية لله تعالى وأداء التكاليف الملقاة عليهما. وليس الحال ان بعض أنواع ومراتب الكمالات الانسانية تختص بالرجال ولا نصيب أو مشاطرة للنساء فيها، أو بالعكس[2].

٣ ـ ان في كلا طرفي الحق والباطل رجالاً ونساءاً، وليس ان عماد الحق أو عماد الباطل يقوم على الرجال أو النساء، فالذي يضع البشر ـ من الرجال والنساء ـ في طرفي الحق والباطل هو الإيمان الحقيقي أو الكفر الباطني والنفاق، وليس الرجولة أو الأنوثة، فالذين آمنوا إيماناً صادقاً من الرجال والنساء وعملوا الصالحات هم أولياء بعضهم البعض، والكفار والمنافقون من الرجال والنساء بعضهم أولياء بعض أيضاً[3].

١. البقرة: ٣٥ ـ ٣٦، الأعراف: ١٩ ـ ٢٣، طه: ١١٧ ـ ١٢٢.

٢. راجع: البقرة: ٢٢١، النساء: ١٢٤، النمل: ٩٧، التوبة: ٧٢، الأحزاب: ٣٥، الفتح: ٥ ـ ٦، الحديد: ١٢، يس: ٥٦، غافر: ٨.

٣. راجع: التوبة: ٦٧ ـ ٦٨ و٧١، النور: ٢٦.

٤ ـ ان الكثير من التكاليف والواجبات مشتركة بين الرجال والنساء، سواء في الآيات التي وردت فيها صيغة المذكّر[١] أو تلك التي استخدمت فيها كلتا الصيغتين.

ومن بين الآيات التي وردت فيها كلتا الصيغتين، الآيتان ٣٠ و ٣١ من سورة النور:

«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذٰلِكَ أَزْكىٰ لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ خَبِيرٌ بِما يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ».

كما نقرأ في الآية الثانية من نفس السورة:

«الزّانِيَةُ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ».

وجاء في الآية ٣٨ من سورة المائدة:

«وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللّٰهِ».

٥ ـ يجب أن لا يكون هنالك فارق مزيَّف وظالم بين الرجل والمرأة. فعندما بزغت شمس الاسلام كانت عند العرب المشركين تقاليد بسببها يلحق ظلم فظيع بالأنثى، فمثلاً انهم كانوا يدفنون البنات وهنّ أحياء، والقرآن الكريم يذم بشدة هذه العادة في الآيتين ٥٨ و٥٩ من سورة النحل والآيتين ٨ و٩ من سورة التكوير، أو انهم كانوا يرون ما تلد الأنعام خالصاً للرجال ويجعلونها حراماً على النساء، وان القرآن يستهجن هذا التمييز والظلم ويرفضه بشدة[٢].

٦ـ مثلما أن الرجال مستقلون في نشاطاتهم الاجتماعية والسياسية فان النساء أيضاً مستقلات في نشاطهن الاجتماعي والسياسي، ولسن تابعات للرجال، وما لم تقتض الفوارق البدنية والنفسية والحكمة الإلهية أمراً فان لهنّ حق المشاركة في الشؤون الاجتماعية على حدّ سواء. وان أفضل الآيات الدالة على استقلال النساء في الشؤون الاجتماعية والسياسيّة هما الآيتان ١٠ و١٢ من سورة الممتحنة إذ تقولان:

١. الملاحظة التي ينبغي الانتباه اليها هي ان أغلب الخطابات القرآنية وأوامرها ونواهيها موجهة الى الرجال والنساء معاً ولا تقتصر على الرجال بأي حال، وإن جاءت من الناحية الصرفية بصيغة المذكّر لما تتميز به اللغة العربية، فعلى سبيل المثال ان عبارة «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» البقرة:١٨٣، تعني أيها المؤمنون من الرجال والنساء!

٢. الأنعام: ١٤٠.

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا جاءَكُمُ الْمُؤْمِناتُ مُهاجِراتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفّارِ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ ما أَنْفَقُوا وَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوافِرِ وَسْئَلُوا ما أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْئَلُوا ما أَنْفَقُوا ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

«يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلىٰ أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَ لا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

٧ ـ ان النساء يتملكنَ كالرجال ويتمتعنَ بالاستقلال الاقتصادي، والنساء في الغرب لم يكنَّ يتمتّعن بالاستقلال الاقتصادي الى ما قبل عقود قليلة، في حين أن النساء في دنيا الاسلام وبفضل تعاليم القرآن أصبحنَ منذ البداية يمتلكن أجورهنَّ ومشتركات في الإرث[١].

٨ ـ مثلما ان الآباء يتمتعون بمجموعة من الحقوق الأُسرية فان الأمّهات كذلك يتمتعن بحقوق تفوق حقوق الآباء. فلا شك ان التأثير التكويني للأب والأم في تشكيل الأسرة وإنجاب الأولاد وتوفير أسباب عيشهم وتعليمهم وتربيتهم يُعدّ سبباً في تبلور سلسلة من الحقوق الأُسرية للأبوين، ومما لاشك فيه ان الأم وحيث انها تحمل طفلها في بطنها لما يقرب من تسعة أشهر وترضعه لسنتين تقريباً وتتولى رعايته وحضانته، فان لها تأثيراً يفوق تأثير الأب، بناءً على هذا يجب أن يكون حقها أكثر منه، من هنا فان القرآن والأحاديث بالاضافة الى اثباتهما لحقوق مشتركة للوالدين فانهما يؤكدان أكثر على حقوق الأم، وهنالك الكثير من الروايات تؤكد على ان حق الأم أكبر من حق الأب وان الجنة تحت اقدام الأمهات، وتوصيات أخرى مذهلة لا مجال لذكرها.

---

١. النساء: ٣٢ ـ ٣٣.

ان بعض الآيات القرآنية[١] تتحدث عن حقوق مشتركة بين الأب والأم، ومنها الآيتان ٢٣ و ٢٤ من سورة الاسراء، ونقرأ فيهما:

«وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إيّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إحْساناً إمّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُما أَوْ كِلاهُما فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُما وَقُلْ لَهُما قَوْلاً كَرِيماً * وَاخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّيانِي صَغِيراً».

وفي البعض الآخر من الآيات يذكر مضاعفة حقوق الأم على حقوق الأب الى جانب ذكر السبب فيها[٢]، فقد ورد ـ على سبيل المثال ـ في الآية ١٥ من سورة الاحقاف: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً ...».

ان ذكر شدائد الأُم بالاضافة الى الحقوق المشتركة للوالدين اشارة إلى مزيد حقوقها ومنزلتها الرفيعة.

ان الابعاد المشتركة بين الرجل والمرأة والمقتضيات الحقوقية لهما اكثر من الموارد التي ذُكرت ونحن نصرف النظر عن ذكر الباقي منها. أصبحت محصلة الكلام ان الرجل والمرأة مشتركان وعلى حدٍّ سواء في الطبيعة الانسانية ولا وجود لأي تمييز بينهما.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

١. العنكبوت: ٨، البقرة: ٨٣، النساء: ٣٦، الأنعام: ١٥١، مريم: ١٤.
٢. لقمان: ١٤ و١٥.

الفوارق بين المرأة والرجل

سؤال: ما هي الفوارق المهمة والأساسية بين المرأة والرجل والتي تؤدّي الى اختلاف حقوقهما وواجباتهما؟ هل يمكن القول بعدم وجود فارق جوهري بين المرأة والرجل سوى الفارق العضوي، وان الفوارق الظاهرية لاتمثل سبباً في اختلاف حقوقهما؟

جوابه: ينبغي القول حول مثل هذه الأسئلة: ان العقل للانسان المادي والمتعارف هو من القصور بحيث لا يتسنى له ادراك تفاصيل وجزئيات هذه الأمور، فما يبلغه عقل الانسان لا يتعدى الكليات واما التفاصيل والجزئيات فلابد من الرجوع فيها الىٰ الشرع، لأن الانسان لا يقوى من الأساس على معرفة كافة المصالح والمفاسد على حقيقتها، وإلا لاستطاع سنّ احكام وقوانين اخلاقية وحقوقية تكفل السعادة والكمال الحقيقيّ للجميع، وبذلك يستغني عن الوحي والنبوة والدين.

ان السرّ في حاجة الانسان الدائمة للوحي والنبوة هو قصور عقله، ولذا لا يمكن الإدعاء بإحاطة علم الانسان بكافة المصالح والمفاسد، ولا يمكن تبرير جميع الاحكام والقوانين الإلهية عقلياً، وان الله سبحانه وتعالى وحده المحيط بجميع المصالح والمفاسد وتفاصيلها وجزئياتها ودقائق الامور.

ما ندركه وندّعيه في هذا البحث هو أن ثمّة فوارق بين المرأة والرجل من شأنها تنوع الآثار في الحياة الاجتماعية، وبناءً على هذا فانّها تقتضي اختلاف الحقوق والواجبات الاجتماعية في الجملة، وعلينا ان نسأل الشرع عمّا نفهمه بعقولنا بشكل اجمالي كي نطّلع على الكثير من التفاصيل حول الاختلاف في الحقوق والواجبات لاحتجاب دقائق الأمور عنّا في هذا المجال كما في المجالات الأخرى.

بالإمكان تقسيم الفوارق بين الرجل والمرأة والتي تؤدي الى تنوع الحقوق

والأحكام الى قسمين رئيسيين: ١ـ الفوارق البدنية التي يمكن إدراكها بالتجربة الحسّية ومعرفتها عضوياً وفسيولوجياً. ٢ـ الفوارق النفسية والروحيّة التي يتسنّى معرفتها عن طريق التجربة الحسية المقرونة بالتحليل العقلي، وتجري دراستها في علم النفس.

ان أهم محاور الفوارق الجسديّة بين المرأة والرجل عبارة عن:

أ ـ الجهاز التناسلي: هنالك اختلاف واضح بين الجهاز التناسلي لدى الرجل والمرأة، فالخلايا الجنسية للرجل ـ الحيوانات المنويّة ـ ذات إختلافات جوهرية مع الخلايا الجنسية للمرأة ـ البويضات ـ وإن هذه الفوارق الجوهرية أدت الى اختلاف حصة الرجل في إنجاب الاطفال عن حصة المرأة، بل لا يمكن المقارنة بينهما في هذا المجال، فالواجب الطبيعي للمرأة في حمل الجنين في رحمها مهمة تختص بها ولا يقوى عليها الرجل.

ب ـ الاختلاف في شكل الثدي: لقد بُني ثديا المرأة بنحو يسهل على الطفل التغذي منهما، فيكون من الطبيعي أن تقع مسؤولية إرضاع الطفل والعناية به على عاتق الأم. والقرآن الكريم بدوره يؤكد على دور الأُم خلال السنتين الاوليين من الحياة[1].

ج ـ دورة الحيض لدى النساء: لقد أرست الحكمة الالهية بناء المرأة بحيث تفرز كمية من دمها لعدة أيام من كل شهر، حتىٰ لا تواجه اضطراباً اثناء الحمل أو الرضاعة. ويحسن الالتفات الىٰ ان بدء مرحلة الحيض يتناسب مع الزمان الذي يستعدّ فيه جسمها للحمل، وان نهاية مرحلة الحيض تتقارن مع الزمان الذي تفقد فيه الاستعداد للحمل. فتمر المرأة خلال فترة الحيض بحالة تشبه المرض حيث تصاب بضعف بدني وتعتريها حالات نفسية إستثنائية، من هنا فهي تحتاج الى راحة نسبية، ان هذه الاختلافات الاساسية والتبعات المترتبة عليها تؤدي الىٰ ظهور

---

١. البقرة: ٢٣٣، لقمان: ١٤ و١٥، الاحقاف: ١٥.

اختلافات في الحياة الفردية والعائلية والاجتماعية للرجل والمرأة، ولابد من الالتفات اليها اثناء تعيين حقوقهما وواجباتهما.

إن المرأة ومنذ بدء حملها وحتى تضع الحمل وعلى مدى معظم فترة إرضاع طفلها لا قابلية لها على الحمل مرة ثانية وتنخفض لديها الرغبة الجنسية، بينما لا تتوقف القدرة والرغبة الجنسية لدى الرجل على الاغلب. ان الجهاز التناسلي للمرأة يطلق عادة بويضة واحدة بالغة فقط كل شهر ويصبح جاهزاً للحمل خلال مدة قصيرة، من هنا فان فتره انتاج المثل والحاجة الجنسية تختلف بين الرجل والمرأة.

ومع الالتفات الىٰ كل هذا الاختلاف في الظروف لا يمكن القول ان المرأة والرجل لابدّ ان يتساويا في كل شيء، ولا يصحّ القول انه لابد من اعطائهما معاً حق التعدّد في الأزواج، أو لابد من حرمانهما معاً من حق تعدّد الأزواج. ان مثل هذا القرار يتصف بالجهل وعدم الانصاف، اذا كان انتاج المثل واشباع الغريزة الجنسية حقّ كل انسان وان تكثير النسل -في بعض المجتمعات وفي بعض الظروف علىٰ أقل تقدير- امر مطلوب، وفي بعض الاحيان يصبح لازماً وضروريا، فانّه لابدّ من اعطاء الرجل -في بعض الظروف الخاصّة علىٰ الأقلّ- حق التمتع بزوجة اخرىٰ دائمة أو مؤقّتة.

د ـ القدرة البدنية: وهذا الفارق ملموس أيضاً بشكل تام وتؤيده التحقيقات التجريبية والاحصائيات أيضاً. فالاحصائيات تدل على أن متوسط القدرة البدنية للرجل يفوق القدرة البدنية للمرأة، وان معدل تحمل الاعمال الشاقة لدى الرجال يفوق ما عليه عند النساء، وان جسم الرجل أكثر خشونة وصلابة وجسم المرأة عادة ما يكون أكثر رقة ونعومة.

وأهم الفوارق الروحية والنفسية بين المرأة والرجل عبارة عن:

١ـ تحلّي المرأة بالمزيد من العواطف والانفعالات والاحاسيس: إن تحلي المرأة بالمزيد من هذه الابعاد النفسية الثلاثة عادة ما يؤدي الى المزيد من التأثر وابداء

تصرفات محبّة للغير، فهذه الخصيصة تؤدي الى أن تضحك المرأة وتبكي وتعتريها سائر الانفعالات أسرع من الرجل، كما أن قوة العاطفة لدى المرأة تبعث على مودتها ومحبتها ورقة قلبها وحنانها الامومي ...الخ.

من نتائج هذا الاختلاف الانخفاض النسبي في حزمها وبُعد رؤيتها، وان غلبة المشاعر والاحاسيس تضعف القدرة على التفكير والبُعد في النظرة والحكم، والمرأة عادة ما تصاب بمثل هذه الحالة في جميع مراحل عمرها. فروح الانفعال عند المرأة تُضعف القدرة على الحكم واشراف العقل، من هنا فان احكامها كثيراً ما تكون سطحية وبعيدة عن الواقع.

انّ هذا الاختلاف له تأثير كبير في بحث قضاء المرأة وحكومتها ومديريتها.

ان هذه الميزة الروحية لدى المرأة تثمر نتائج مرضية جداً في محلّها، فالتصدي للكثير من الاعمال يحتاج الى التحلي بمزيد من العواطف والى رقة مضاعفة، وان النساء أكثر نجاحاً في إنجاز هذه المهام، فالامومة واطعام الطفل وتنظيفه وغسله وملاعبته والعناية به وتلبية حاجاته العاطفية ... الخ من الاعمال التي تنسجم معها روحياً بل ترغب بها، بينما اغلب الرجال ليسوا كذلك. وهذه الحقيقة يؤيدها علماء النفس لاسيما علماء النفس من النساء.

٢ـ رغبة المرأة بالمحبة والمزيد من الاهتمام: الفارق المهم الآخر المعلول للفارق المتقدم نوعاً ما هو الرغبة المتعاظمة لدى المرأة بالمحبة والاهتمام بها، وفي المقابل فان الرجل يميل لابداء المحبة والتودد. فمن الحاجات للروحية للمرأة أن تخطف قلب الرجل وتستقطب نظره، بينما يسعى الرجل لان يتعلق قلبه بها ويعشقها، فالرجال عادة ما يكونون هم العاشقين والنساء معشوقات.

والأمر الجدير بالذكر هو أن يد الخالق أودعت وسيلة جذب القلوب لدى المرأة. ليس ان المرأة هي التي تسعى لاختطاف القلوب دون أن تمتلك الفخ والطعم، فجذابية المرأة للرجل تجعل منها ناجحة بشكل كامل في عملية اختطاف القلوب.

والذي منح المرأة كل هذه الجذابية اودع في الرجل قابلية هائلة على الانجذاب.

الرغبة القوية لدى المرأة بالظهور والبروز: من الهموم التي تشغل قلب المرأة ـ وهو ناجم عن الفارق الثاني ـ تجملها والظهور بمنظر جميل من خلال الوسائل المتاحة والمتوفرة، وسعيها عبر ذكاء متميز لابراز جمالها وزينتها أمام الآخرين لاسيما الرجال كي توقعهم من خلال ذلك في مصيدة حبها.

٣ـ رغبة المرأة بالحماية: الفارق الروحي الآخر بين المرأة والرجل والنابع نوعاً ما من الفارق الأول، هو رغبة المرأة بالخضوع للحماية، بينما يميل الرجل عادة الى حماية الآخرين، وبعبارة أخرى ان المرأة غالباً ما ترغب في أن تلوذ بالرجل الذي يسرّه أن يُدخل المرأة تحت حمايته.

ان لهاتين الرغبتين النفسيتين المختلفتين تأثيراً ضخماً في تركيبة النظام العائلي، وتستتبع مسؤوليات متنوعة ومختلفة. فللمرأة حق مسلّم وهو ان تدخل تحت رعاية وحماية زوجها، والزوج مكلف بجعل امرأته تحت رعايته وحمايته.

ومن الجدير بالذكر ان هذين الاختلافين بين الرجل والمرأة قد أصبحا واضحين للجميع بعد القيام بالدراسات النفسية ولاسيّما تلك الدراسات التي أعدّتها نساء متخصّصات في العلوم النفسية.

ولعلّ السرّ في القضية هو انّ كلا من الرجل والمرأة لا علم له بما عند الآخر من مشاعر واحاسيس، ولمّا كان الرجل لا يشعر بالحاجة الىٰ ان يكون محبوباً ولا يحسّ بالرغبة في ان يصبح تحت الحماية، فانه لا علم له بوجود هذين اللونين من الحاجة عند المرأة، فهو يتخيل ان الجنسين متشابهان في هذا المضمار.

وهنالك فوارق روحيّة أدنى أهمية بين الرجل والمرأة أيضاً نُعرض عن ذكرها.

ان الفوارق الجسمية والنفسية الآنفة الذكر تؤدي الى اختلافات جوهرية في الحياة الفردية والأُسرية والاجتماعية لكلٍّ من الرجل والمرأة، ولابد من ان تؤخذ بنظر الاعتبار أثناء تعيين الحقوق والواجبات، وان رسم هذه الفوارق وتوظيفها

ضروري ولا مناص عنه لغرض تشكيل الاسرة والمحافظة على نظامها وبـالتالي المحافظة على نسل الانسـان وبقائه.

وفي خاتمة المطاف نشير الىٰ هذه الملاحظة وهي ما يؤكّد عليه علماء النفس من «ان كل انسان يتمتّع بعلم نفس مختصّ به».

وبناء علىٰ هذا لا يمكننا ابداً أن نجد شخصين بحيث يكونان متشابهين تماماً ومن جميع النواحي.

اذن مقصودنا من البحث في الاختلافات الموجودة بـين المـرأة والرجـل هـو الخصائص العامة والغالبة بين الجنسين. وبالتالي اذا لاحظنا في رجل أو امرأة ظهور خصائص الجنس المخالف له فان هذا يعتبر استثناءً وامراً غير متعارف.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

عقل المرأة

سؤال: يقال ان عقل المرأة أصغر من عقل الرجل، وان الرجل يمتلك قدرة أكبر على التعقّل، كما وردت عبارات في بعض الروايات تدل ـ في نظر البعض ـ على ضعف القوة العقلية لدى المرأة. هل يمكن القول ان المرأة أقل عقلاً من الرجل، ألا يعتبر هذا نقصاً بالنسبة للمرأة؟

جوابه:* لقد تمت الاشارة ـ في مجال الفوارق الطبيعية بين المرأة والرجل ـ الى فوارق لا تبدو محكمة وقطعية كثيراً (وقد تقدمت الموارد المهمة والمسلّم بها في القسم الخاص بالفوارق) فقد قالوا ـ مثلاً ـ ان دماغ المرأة يختلف من حيث الحجم عن دماغ الرجل، وهو أصغر منه. واذا ما ثبت هذا الأمر فليس مستبعداً أن يكون سبباً في الفوارق النفسية لاسيّما في أمر العلم والمعرفة. كما قالوا ان القدرة على الفهم والادراك لدى المرأة في كافة المجالات ـ أو على الاقل في مجال الامور العقلية والاستدلالية ـ اقل ممّا عند الرجل. ولم تثبت هذه المزاعم بالنسبة الينا بعد. وان الروايات الواردة في هذا المجال ليست واضحة وقطعية كثيراً وقد ذُكرت تفسيرات لكل منها.

ان التحقيقات النفسية والإحصائية تدل على ان موهبة التعلّم لدى المرأة في بعض العلوم والمعارف من قبيل فروع الرياضيات والفلسفة اضعف مما عند الرجل، وزعموا أيضاً ان نعمة الذكاء عند المرأة[١] اقل ممّا عند الرجل. لكننا نتصور ان ذلك لما يزل ليس واضحاً وفيه مجال للبحث والنقاش، فهل ان «الذكاء» اسم اطلقوه

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٩ وهو باللغة الفارسية.

١. نعمة الذكاء أو مستوى الذكاء تعني نسبة السنّ العقلي للفرد الىٰ سنّه الواقعي مضروباً بالعدد (١٠٠).

على قوة واحدة أم اسمٌ لمجموعة او عدة قوى ومواهب مثل الحافظة وسرعة البديهة والتعمق في الامور؟ ان لقضية المعرفة ابعاداً ووجوهاً عديدة، ويبدو ان علماء النفس قد اطلقوا اسماً واحداً ـ أي الذكاء ـ على مجموع هذه الابعاد والوجوه.

ربما تتعذر المقارنة بين نعمة الذكاء لدى الرجل والمرأة، فلربما تكون المرأة هي الاقوى في بعض المراحل المتعددة من العلم والتعلّم، ويكون الرجل هو الاقوى في بعضها الآخر. على أية حال ليس يقنياً ثبوت مثل هذه الامور، وعلى افتراض كونه يقيناً فهو ليس من الامور التي يعتد بها.

الملاحظة التي ينبغي التركيز عليها هنا كثيراً هي ان المرأة وبسبب شدة عواطفها وأحاسيسها فهي لا تسيطر على نفسها كما ينبغي ويجب، وبما ان ضبط العواطف والمشاعر والسيطرة عليها أول شروط التفكير الصحيح والحكم فان المرأة في غاية التصدع من هذا الجانب. لكن الرجل ـ ونظراً لضعف عواطفه ومشاعره ـ فمن السهولة ان يسيطر على نفسه، ومن خلال ازاحته للغبار الذي تثيره المشاعر يرى الحقائق بوضوح ويحكم على اساسها. بناءً على هذا ربما يصحّ القول ان تعاظم قوة التعقل لدى الرجل ليس نابعاً من قوة الرجل ذاته بل سببها ضعف اعداء التعقّل فيه.

على أية حال، تصبح نتيجة البحث ان الرجال يتمتعون بتعقل وتدبير أكثر إما لتعاظم قدرة التعقل لدى الرجل ـ كما يقول البعض ـ أو لعدم وجود الغريم أو الخصم في طريق العقل، وهذا هو السبب الذي يؤدي الى اختلاف الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل. وينبغي الانتباه الى اننا حينما نقارن بين المرأة والرجل فليس المراد مرأة معينة ورجل معين، بل اننا نضع في البال عموم النساء والرجال وطبيعتهم، وهذه القواعد العامة لها استثناءات دائماً.

* * * * *

افضلية الرجل على المرأة

سؤال: تدل بعض الآيات والروايات على الفارق التكويني والتشريعي بين المرأة والرجل، وهي تؤكد ضمناً نوعاً من الافضلية للرجل، من قبيل الآية «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» و«الرِّجَالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ». ألا يُعد وجود مثل هذه الفوارق ظلماً بحق النساء؟

جوابه: إن معظم الذين يثيرون هذه الشبهة يظنون ان المرأة مظلومة وهم يحاولون الدفاع عن حقوق المرأة، لكن جوابنا ينفي المظلومية عن المرأة وعن الرجل معاً. ففي معرض الاجابة نقوم بالفصل بين بعدي التكوين والتشريع ونتطرق لكلٍّ منهما بايجاز:

أ ـ نظام التكوين: انما يتسنى الحديث عن العدل والظلم فقط حينما يكون هنالك حق، فالمخلوق لا وجود له قبل ان يُخلق كي يكون له حق بما يعنيه هذا الحق من انه يطلب من خالقه أن يخلقه أو لا يخلقه، يوجده بهذه الخصائص أو بتلك. بناءً على هذا لا يستطيع أيّ مخلوق الاعتراض على اصل خلقته أو كيفية خلقته، اذ لا حقَّ لأي مخلوق، فليس لأي مخلوق الاعتراض على الله سبحانه وتعالى ليقول: لماذا خلقتني واخرجتني من ديار العدم، وليس ثمة انسان له المنّة على الله فيقول له مثلاً: لماذا جعلتني حيواناً وليس نباتاً، جعلتني رجلاً وليس امرأة؟ ولماذا جعلت لي عينين وليس ثلاثاً أو واحدة؟ ولماذا لم تمنحني حافظة أو ذكاءً قوياً؟ وما شابه هذه الاسئلة.

إن هبة الوجود وتشخيص حدود وطبيعة ونمط الوجود بيد الله سبحانه وتعالى فقط. فهو الذي يخلق ما يشاء وكيف يشاء على اساس حكمته البالغة والمصالح التي لا يحيط بها سواه.

ان الفوارق التكوينية بين أجناس شتى المخلوقات وانواعها واصنافها هي لازمة النظام التكويني وما يقتضيه خير وصلاح جميع المخلوقات وعليه لا يمكن الحديث عن الحق والعدل والظلم، والاعتراض على أصل خلقة أي مخلوق والخصائص الممنوحة له، والمعتبر هنا خير ومصلحة نظام الخلق كله وحسب.

ب ـ نظام التشريع: ثمة ثلاثة اصناف من العدل والظلم ممكنة في التشريع هي:

١ـ في مقام التكليف

٢ـ في مقام الحكم

٣ـ في مقام المجازاة بالاجر أو العقاب.

ان كلاً من الآيات القرآنية التي تثبت العدل لله سبحانه وتعالى أو تنفي الظلم عنه تشير الى أحد هذه الاصناف.

فاذا ما القى الله بتكليف على عاتق أحدٍ لا طاقة له على ادائه، أو انه يكلّف أحداً لكنه لا يمنحه حقاً ازاء ذلك التكليف، في هاتين الحالتين يكون قد ارتكب ظلماً في مقام التكليف.

ولو ان الله جَلَّ وعلا وبعد القائه التكاليف العادلة على البشر على اساس المصالح والحِكَم، وحدّد لكلّ انسان أجراً أو عقاباً لا يتناسب مع العمل الذي قام به، فانه يكون قد مارس ظلماً في مقام الحكم وتعيين الأجر والعقاب.

واخيراً لو ان الله تعالى وبعد تحديده للاجر والعقاب بشكل عادل، لكنه على صعيد العمل لا يثيب المحسنين ولا يعاقب المسيئين، أو انه يعاقب المحسنين ويثيب المسيئين، في مثل هذه الحالة يكون قد مارس ظلماً في مقام الاثابة والمعاقبة.

نتساءل الآن: أي صنف من اصناف الظلم الثلاثة مارسه الله بحق النساء او الرجال؟

ليس صعباً أبداً ادراك ان الله جلّ وعلا لم يرتكب أي ظلم بصنفيه الثاني

والثالث، واذا ما كان هنالك لبس فهو في ادراك انه لم يرتكب ظلماً من الصنف الاول ـ الظلم في مقام التكليف ـ أيضاً.

لتوضيح هذا الأمر نستعين بالقرآن الكريم فنقرأ في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

معنى الجملة الاولى هو ان حقوق وتكاليف النساء متوازنة. وكما تعلمون ان هذه قاعدة حقوقية عامة دائمة تقول: اذا ما جُعل حق لأحد فسيُجعل عليه تكليف يتناسب مع ذلك الحق، وبالعكس اذا ما ألقي تكليف على أحد فسيُجعل له حق يتناسب مع ذلك التكليف. والجملة الأولى من هذه الآية تشير الى هذا الأمر وتصرح بانه اذا ما وُضعت تكاليف على النساء فان حقوقاً مماثلة لهذه التكاليف قد وُضعت لهنّ أيضاً، لئلا يلحق بهنَّ ظلمٌ، من صنف الظلم في مقام التكليف. وهذا يصدق على الرجال أيضاً.

الدقة التي ينبغي توخّيها هنا هي ان توازن حقوق وتكاليف النساء، وتوازن حقوق وتكاليف الرجال شيء، وتساوي المرأة والرجل وتماثلهما بالدرجة شيء آخر. فالقرآن الكريم يقبل الأول ويرفض الثاني. وان المقطع الأول من الآية موضع البحث يدل على القبول بالمطلب الأول، والمقطع الثاني منها يدل علىٰ رفض المطلب الثاني. فاذا ما أُلقيت تكاليف ومسؤوليات أصعب على الرجل بما تقتضيه القابليات والقدرات الاكثر التي يتمتع بها تكوينياً فانّ ذلك لا يعدّ ظلماً بحقه في مجال التكليف. واذا ما مُنح حقوقاً وامتيازات أكثر في ازاء هذه التكاليف والمسؤوليات، فلا شك في انه لم يُظلم أيضاً في مجال التكليف، لانه قد روعي التوازن بين حقوقه وواجباته.

من ناحية اخرى ان ظلماً لا يلحق المرأة اذا ما طولبت بتكاليف أخف بما تقتضيه قابلياتها الاكثر تواضعاً، وحُدّدت لها حقوق أقلّ تتناسب مع هذه التكاليف. والامر واضح الى هنا، ولكن ربما يُتصور ارتكاب الظلم بحق المرأة اذا ما قورنت حقوق

الرجل الكبيرة مع صلاحيات المرأة الأقل، في حين ان حقوق الرجل وصلاحياته اذا لم تكن اكثر ـ في ضوء التوازن بين الحقوق والواجبات وبين الواجبات والقابليات ـ ففي مثل هذه الحالة يكون قد لحق ظلم بالرجل. اذن افضلية الرجل على المرأة في مقام التشريع ـ كما في مقام التكوين ـ ليس ظلماً بل هي العدل بعينه.

الأمر الجدير بالاهتمام هو انه لم يتم في هذه الآية بيان الوجه في افضلية الرجل. ومن خلال التوضيحات التي جاءت ضمن الاسئلة الاخرى يتبيّن ان قدرة الرجل اكثر في مجال التعقل، والتدبير، والعمل البدني والاقتصادي، وفي ضوء هذا الفارق التكويني أُلقي واجب ادارة الحياة الأُسرية ونفقاتها على الرجل، ونتيجة لهذا التكليف فقد انيط حق الادارة واتخاذ القرار في الشؤون العائلية «والاجتماعية» بالرجال. بناءً على هذا وبقرينة الآية الكريمة «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»[١] يتبين المراد من «درجة» في الآية الكريمة «وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ»[٢].

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

١. النساء: ٢٤. ٢. البقرة: ٢٢٨.

آيات توحي بأفضلية الرجل على المرأة

سؤال: ان مفاد بعض الآيات القرآنية[1]، من قبيل الآيتين ٢١ و٢٢ من سورة النجم «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثىٰ * تِلْكَ إذاً قِسْمَةٌ ضِيزىٰ» هو: على أية حال ان المرأة أدنى من الرجل، ففي هذه الآيات يوبّخ الله تعالىٰ المشركين لماذا في الوقت الذي يحبون الذكور، ينظرون لملائكة الله على انها بنات الله؟ فاذا كانت البنت على حدٍّ سواء مع الولد فلماذا يرفض الله هذه القسمة ويراها ظالمة؟

جوابه: ان القرآن يؤمن باسلوب الحوار والجدال وهو بنفسه يستخدم هذا الاسلوب على أساس ما يؤمن به الخصم والمخالف لافحامه. وان ما ورد في الآيات المذكورة هو في الحقيقة كلام جدلي وليس برهانيّاً بمعنى انه يدين المشركين استناداً لما هو مسلَّمٌ عندهم وليس على اساس ما هو صحيح في نظر القرآن.

ان افضلية الذكر والرجل على الانثى والمرأة كان أصلاً مسلّما به لدى المشركين وليس عند القرآن، وان القران الكريم يوضح للمشركين أنهم مدانون استناداً لهذا الاصل المسلّم به عندهم وانهم يقولون ظلماً، والاّ فانه يرفض القول بكون المرأة أنقص من الرجل من حيث الانسانية ولوازمها.

* * * * *

١. النحل: ٥٧ ـ ٥٩ و٦٢، الصافات: ١٤٩ ـ ١٥٧، الزخرف: ١٦ ـ ١٩، الطور: ٣٩.

نداء المذكّر في القرآن وأفضلية الرجل

سؤال: لماذا تتوجه معظم الخطابات القرآنية للرجال؟ هل ان القرآن يمنح الاصالة للرجال ويعتبر النساء متطفلات على الرجال؟

جوابه:* كي يتبيّن الرد على هذه الشبهة لابد من ايراد مقدمة هي: ليس هنالك فرق بين الرجل والمرأة وبين المذكر والمؤنث من الناحية الصرفية والنحوية في بعض اللغات مثل اللغة الفارسية، أما في اللغة العربية وبعض اللغات الاخرى فثمة فارق بينهما، أي ان الأفعال والضمائر وأسماء الاشارة والأسماء الموصولة والصفات لا تُستخدم على حدٍّ سواء بالنسبة للمذكر والمؤنث. بناءً على هذا فاذا ما كان الحديث يدور حول الرجال فقط إذ ذاك تُستخدم صيغ المذكر، وإذا كان الحديث يدور حول النساء فقط تستخدم صيغ التأنيث. ولكن ما العمل إذا كان الكلام بشأن الرجال والنساء معاً؟ الجواب هو الاستعانة في اللغة العربية بصيغ التذكير في مثل هذه الحالات، وبعبارة أخرى تُستخدم صيغة المذكر في اللغة العربية في موضعين هما:

أ ـ عندما يكون الحديث عن الرجال فقط.

ب ـ عندما يجري الحديث عن مجموعة من الرجال والنساء.

على أساس هذه القاعدة، إذا أردنا القول بان على الجميع ـ رجالاً ونساءً ـ ان يكونوا متقين فلا مفر لنا إلا أن نوصل مرادنا بالقول «فَلْيَتَّقُوا اللّهَ»[1].

كما يشاهد القارئ المنصف ان بناء الجملة بهذا النحو لا يعني سوى الإذعان لقواعد الصرف والنحو في اللغة العربية وليس في الأمر تقييم. إذن ينبغي عدم حمله على القول بأصالة الرجال وتصور تابعية النساء لهم، والقرآن الكريم بدوره لم يجنح

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٦، وهو باللغة الفارسية.

١. النساء: ٩.

عن تعاليم اللغة العربية، من هنا يجب أن لا تؤخذ عبارات من قبيل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» بمعنى «يا أيها الرجال الذين آمنوا» بل يتعين تفسيرها بـ «يا أيها المؤمنون» التي تشمل الرجال والنساء معاً. ولهذا لم يُسمع لحد الان أن إمرأة أو رجلاً قد اعترض في زمان نزول الآيات القرآنية بأنه لماذا يخاطب القرآن الرجال فقط ولا يكترث بالنساء أو انه قليلاً ما يهتم بهنّ، أو سأل: هل ان هذا الحكم الإلهي والأمر والنهي القرآني يختص بالرجال أم انه يشمل النساء أيضاً؟ فالناس جميعاً بذوقهم العربي كانوا يدركون ان الكثير من الآيات والعبارات القرآنية بالرغم من بيانها بصيغ التذكير، موجهة الى الجميع رجالاً ونساءً.

ما تقدم ذكره كان يخص جانباً من الخطابات القرآنية. والجانب الآخر هي الخطابات التي تخاطب الرجال فقط، وهي الآيات التي تعتبر الحور العين من النعم الالهية التي سيحظى بها المتقون في الآخرة[١]، أو الآية التي تقول:

«أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلىٰ نِسائِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ»[٢]

فكل منهما وسيلة لزينة الآخر ولحفظه. كيف يُوجّه هذا النوع من الخطابات؟ الجواب هو: ان الرجال في مجتمع صدر الاسلام وكذلك في المجتمع الذي ينشده ويصبوا اليه هذا الدين كانوا ولازالوا أكثر مشاركة من النساء في الميادين الاجتماعية، ونظراً لان الرجال أكثر مساهمة وتأثيراً في هذه الأمور من النساء فان أي خطاب ـ بالنتيجة ـ على صعيد العمل وعلى أرض الواقع يوجّه اليهم، لاسيما عندما يكون المخاطِب نبياً رجلاً. لكن هذا الأمر لايعني اعطاء الاصالة للرجال وعدم كون النساء في الحسبان وعدّهن أضعف وأدنى من الرجال من الناحية الانسانية. إذن السبب الجوهري لمثل هذه الخطابات هو ان غالبية كلام النبي موجه بشكل طبيعي لرجال المجتمع.

* * * * *

١. الدخان: ٥٤، الطور: ٢٠، الواقعة: ٢٢.
٢. البقرة: ١٨٧.

علاقة الفوارق التكوينية بالفوارق القانونية

«شبهة العلاقة بين ما ينبغي ان يكون وما هو موجود فعلاً»

سؤال: ما السبب في أن تصبح الفوارق التكوينية والطبيعية مصدراً للفوارق الاجتماعية والحقوقية؟ هل من الصحيح أن نقول نظراً للفوارق التكوينية والطبيعية بين المرأة والرجل، فلابد من أن يختلفا في الحقوق والواجبات؟

جوابه:* ينبغي القول: كما أن وجوه الاشتراك التكويني بين الرجل والمرأة تخلق قاعدة لمشتركاتهما التشريعية، فان وجوه الافتراق التكويني بينهما تتسبب في مجموعة من الفوارق والاختلافات التشريعية بينهما سواء في دائرة الأمور الفردية أو الاجتماعية.

.ان منشأ هذا التساؤل هي الشبهة المعروفة بـ«استنتاج ما ينبغي ان يكون مما هو موجود فعلاً» وقد طُرح هذا البحث بين مفكري الغرب لأول مرة من قِبل الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم «١٧١١ ـ ١٧٧١م»، فهيوم وأتباعه يعتقدون بعدم امكانية استحصال «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي» الاخلاقية والحقوقية من «الموجودات» و«المعدومات» التكوينية، وعلى فلاسفة الاخلاق والحقوق تجنب هذا النوع من المغالطات. بناءً على هذا فان الفوارق الطبيعية لا يمكنها ان تكون مسوغاً لاختلاف الحقوق والواجبات. ان هذه الشبهة التي هي فلسفية بل منطقية، على صلة بمختلف العلوم وتستدعي بحثاً مطولاً، ونحن نورد ايجازاً لهذا البحث كي تتوفر أرضية مناسبة لمختلف حقوق المرأة والرجل وواجباتهما.

توجز الشبهة المذكورة بلغة المنطق كما يلي: ان نتيجة القياس لا يمكن فيها أبداً

---

*. راجع كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٨ وهو باللغة الفارسية.

استخدام لفظٍ لم يرد في أيٍّ من مقدمتيه، وعليه يتعذر استحصال نتيجة تشتمل على «ينبغي» أو «لا ينبغي» من خلال ضمّ مقدمتين تشتملان على الوجود والعدم. إذن من الناحية المنطقية كيف يكون «ما ينبغي» مما «هو موجود» صحيحاً؟

خلاصة الجواب هي: ان كل قضية من قبيل «الموجودات» تنطوي دائماً على جزء يسمى «المادة» لا تُذكر غالباً، ومن الممكن ان يكون هذا الجزء هو الضرورة أو الامكان أو الامتناع، فإذا كانت القضية تدل على العلاقة بين العلة والمعلول ـ كالقضية الشرطية التي يعد تحقق الشرط فيها علّة تامة لتحقق الجزاء ـ فستكون مادة تلك القضية هي الضرورة بالقياس، أي ان لوجود المعلول في ظرف تحقق وجود العلة ضرورة بالقياس. وقد تظهر مادة القضية هذه في نتيجة القياس المنطقي بصيغة لفظ «يجب». إذن الواجب الذي يتأتى في نتيجة القياس في مثل هذه الموارد ليس أمراً غير واردٍ في أيٍّ من المقدمتين، فعلى سبيل المثال إذا أمكن القول: ان مزج الأوكسجين والهيدروجين ـ بنسبة معينة وظرف خاص ـ هو العلة في وجود الماء، فيمكن بيان هذه القضية بصيغة شرطية أيضاً، أي أن نقول: «إذا مُزج الأوكسجين والهيدروجين معاً فانه يتكون الماء» ثم نضم هذه القضية الى «لكن الماء قد تكوَّن». وفي هذه الحالة يحصل قياس استثنائي نتيجته هي: يجب أن يكون الأوكسجين والهيدروجين قد مُزجا مع بعضهما.

هذا الواجب الذي جاء في النتيجة يفصح عن الضرورة بالقياس المنتزعة من ارتباط العلّة التامة ـ مزج الاوكسجين بالهيدروجين ـ بالمعلول ـ تكوُّن الماء ـ في القضية الشرطية. وهذا الأمر لا يقتصر على علم معين، بل هو يسري في كافة العلوم من قبيل الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والمنطق والأخلاق والحقوق. وعليه من الخطأ إذا ما تصورنا ان فلاسفة الأخلاق والحقوق إذا ما استحصلوا الواجبات من الموجودات فقد وقعوا في المغالطة. فعلى سبيل المثال: يتبلور ـ في علم الحقوق ـ من اضافة قضية «إذا ما روعيت الأحكام والتكاليف الاجتماعية بشكل تام ستتحقق

سعادة المجتمع» الى القضية «لكن سعادة المجتمع مطلوبة» فيتحقّق قياس نتيجته: «يجب أن تُراعى الأحكام والتكاليف الاجتماعية بشكل تام». فيلاحظ عدم وجود الواجب في القضية الشرطية وكبرى القياس، بل ثمّة ملازمة بين الشرط والجزاء فقط، ورغم هذا فان واجباً يتبلور في نتيجة القياس دون أن نكون قد ارتكبنا خطأً منطقياً. والواجبات الموجودة في الأخلاق هي من قبيل هذه الواجبات الحقوقية.

حريٌ الانتباه ـ بالطبع ـ الى ان الواجب الذي يستحصل من الضرورة بالقياس هو عندما يدور الحديث حول العلّة التامة ومعلولها. إذن ليس الحال بأن يمكن استنتاج واجب من كل قضية شرطية، ففي الموارد التي تنعدم فيها العلّة التامة ولا يكون تحقق الشرط فيها علة تامة لتحقق الجزاء يكون استنتاج الواجب من الموجود مغالطة.

ان الأمثلة الواضحة البطلان التي يسوقها المخالفون لاستنتاج الواجب من الموجود لغرض إشهار ضعفه كلها تأتي في موارد تنعدم فيها العلّية أو إذا ما كانت موجودة فهي عليّة ناقصة. وكمثال على ذلك ان مغالطة استدلال الذين يرون الاختلاف في لون بشرة الناس دليلاً على الاختلاف في حقوقهم ومسوغاً للتمييز بين الأعراق، إنما تنبثق عن أن لون البشرة ليس علّة تامة لأي حقٍ أو واجب، ولو كانت للون البشرة عليّة تامة حقاً لما كانت مغالطة في الاستدلال الآنف الذكر.

ينبغي القول ـ بلغة الحقوق ـ في القضية موضع البحث: يجب أن تحدد حقوق الناس وواجباتهم على أساس المصالح والمفاسد الواقعية، وعليه إذا ما كان الفارق سبباً في اختلاف المصالح والمفاسد فانه قطعاً سيصبح سبباً في اختلاف الحقوق والواجبات وإلاّ فلن يكون سبباً في الاختلاف.

إذن، الاختلاف في «ما هو موجود» ـ على صعيد الحقوق كما في سائر الأصعدة ـ يؤدي الى الاختلاف في «ما ينبغي ان يكون».

* * * * *

التلازم بين الاختلاف التكويني والاختلاف الحقوقي

سؤال: هل يتعين وضع قوانين ومقررات مختلفة لكل مورد فيه اختلاف تكويني بين البشر يؤدي الى حدوث آثار مختلفة في الحياة الاجتماعية؟ وما هو نوع الاختلافات بين الرجل والمرأة التي تؤدي الى الاختلاف في الحقوق؟ وهل هنالك فارق جوهري بين المرأة والرجل؟

جوابه: لا شك في أن البشر يختلفون فيما بينهم كثيراً سواء من الناحية الجسمية أو الروحية حيث يتعذر العثور على اثنين ـ وان كانا أخوين ـ يتشابهان في جميع الجهات جسمياً وروحيا.

من ناحية أخرى ان الأعم الأغلب من هذه الفوارق الجسمية والروحية تؤدي نوعاً ما الى حدوث آثار اجتماعية مختلفة، من هنا فان المقنن ليس أمامه لدى وضع القانون سوى ثلاث سبل هي: إما أن يضع في الحسبان كافة الاختلافات، أو أن يتغاضى عنها جميعاً، أو أن يحسب حساب بعضها ويغض الطرف عن بعضها الآخر.

فإذا ما أخذ جميع الاختلافات بنظر الاعتبار وأراد وضع قانون خاص لكل اختلاف فعليه أن يضع مجموعة من القوانين لكل فرد من البشر، ومن الطبيعي ان مثل هذا الأمر ليس عملياً ولا هو مفيد. وإذا ما غضَّ الطرف عن كافة الاختلافات وشمل جميع الناس بقانون واحدٍ وجعلهم سواء في الحقوق والواجبات، فانه لن تتحقق مصالح المجتمع كما ينبغي. ويجب إذن عليه أن يضع في الحسبان الافتراض الثالث ويأخذ بنظر الاعتبار بعض الاختلافات ويتغاضى عن الباقي. في هذه الحالة يكون أمامنا هذا التساؤل وهو: ما هو نوع الاختلافات التي يُفترض أن تؤدي الى اختلاف القوانين، وأيّها الذي يُفترض أن لا يكون كذلك؟

يبدو أن الاختلاف التكويني الذي يكون سبباً في ظهور قوانين ومقررات

مختلفة؛ يجب أن يتميز بثلاث مميزات هي:

١ ـ أن يكون دائمياً: نظراً لتعذر تغيير القوانين بشكل مستمر فيجب أن تؤخذ الاختلافات الدائمية والثابتة فقط بنظر الاعتبار عند وضع القانون وليس الاختلافات المؤقتة والعابرة.

٢ ـ أن يكون غالباً أو شاملاً: يجب أن لا يكون الاختلاف مقتصراً على شخص أو شخصين أو عدة أشخاص، فالمقنن لا قدرة له على وضع منظومة من القوانين على حدةٍ لكل فرد من أفراد المجتمع. فليست مهمة المقنن سوى وضع قانون لجميع أبناء المجتمع أو طبقة عريضة منهم، فإذا ما تميزت طبقة عريضة بخاصّة ما إذ ذاك يتسنى إصدار حكم خاص لتلك الطبقة بما تقتضيه تلك الخاصّة.

٣ ـ أن يكون مؤثراً في الأمور الاجتماعية: ان الاختلاف الذي لا تأثير له في معطيات النشاط الاجتماعي وفي حجم وطبيعة المشاركة لتحقيق متطلبات المجتمع لا يؤدي الى وضع قوانين ومقررات مختلفة. فعلى سبيل المثال: لو كان الاختلاف في لون البشرة مؤثراً في نتيجة العمل الاجتماعي لصحَّ بل لتعين حينها وضع منظومة من الحقوق الخاصّة لكل عرقٍ على حدة، لكن ليس من ميزة أي لون بشرة أو عرقٍ ان يؤثر تأثيراً ملحوظاً في الجوانب الاجتماعية.

باعتقادنا ان بين المرأة والرجل مجموعة من الفوارق التكوينية التي تستدعي اختلافاً في الحقوق والواجبات فللنساء في كل مجتمع وعلى مدى التاريخ فوارق مع الرجال لها المواصفات الثلاث التالية:

أولاً: ثابتة ودائمية، فمن النادر على امتداد التاريخ البشري ان يكون قد حصل تغيير في الجنس وتحول رجل الى امرأة أو امرأة الى رجل. وهذه الاختلافات تبقى على مدى حياة الناس.

ثانياً: انها عامة: فكلٌّ من شريحتي النساء والرجال تشكل نصف المجتمع الانساني تقريباً.

ثالثاً: انها ـ وكما سيأتي ـ منشأ آثار مختلفة في الحياة الاجتماعية.

بناءً على هذا، من المعقول تماماً ومن الصواب والعدل أن يختلف النساء والرجال ـ بغضّ النظر عن الحقوق والواجبات المشتركة التي يتمتعون بها في ضوء وجوه الاشتراك الطبيعي والتكويني بينهم ـ في سائر الحقوق والواجبات. وإذا ما روعي الاختلاف بين الرجال والنساء في الحقوق والواجبات فانّه ستتحقق مصالح النساء والرجال وكذلك مصالح المجتمع. وفي حالة عدم مراعاته ستُهدر الكثير من مصالح النساء والرجال ومصالح المجتمع.

* * * * *

الفصل الثاني

فلسفة أحكام النساء

الفوارق التشريعية والحقوقية بين المرأة والرجل

سؤال: ما هي الفوارق القانونية والتشريعية بين المرأة والرجل؟ وأيٌّ من هذه الفوارق ذُكر في القرآن؟

جوابه:* كما ذُكر في المسائل المتقدمة ان بين المرأة والرجل فوارق جسمية وروحية تقتضي فوارق قانونية وحقوقية، ونحن نقول الآن إن في الاسلام مجموعة من الفوارق التشريعية بين المرأة والرجل يمكن تقسيمها الى ثلاثة أقسام هي:

أ ـ الاختلاف في الأحكام والحقوق الفردية.

ب ـ الاختلاف في الأحكام والحقوق الأُسرية.

ج ـ الاختلاف في الأحكام والحقوق الاجتماعية.

أ ـ الفوارق الفردية[1]: من قبيل أن المرأة لا تصلي ولا تصوم عدة أيام في كل شهر ـ فترة الحيض ـ بينما لا وجود لمثل هذا الاعفاء بالنسبة للرجل. ولم ترد آية في القرآن الكريم بشأن الاختلاف الفردي، ولكن بالإمكان معرفة موارد الاختلاف الفردي بين الرجل والمرأة من خلال المطالعة والتحقيق في أحاديث المعصومين عليهم السلام.

ب ـ هنالك ما يربو على ثمانين آية في القرآن الكريم حول الفوارق العائلية[2].

ونظراً لأن هنالك آيتين فقط في هذا الكتاب الشريف حول الفوارق الاجتماعية، ندرك جيداً ان الأعم الأغلب من الفوارق التشريعية والحقوقية بين المرأة والرجل

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٩ وهو باللغة الفارسية.

١. تدرج الفوارق الفردية تحت عنوان الفوارق التشريعية والقانونية. ولا تُطرح تحت عنوان الفارق الحقوقي بالمعنى الخاص لهذا المفهوم (الحقوق العائلية والاجتماعية).

٢. قد وردت في ما يقرب من ٢٠ آية من سورة البقرة وفي ٢٠ آية من سورة النساء وفي ٤٠ آية من سائر السور.

المذكورة في القرآن الكريم تخص القضايا الأُسرية، وهذا بحد ذاته ينبئ عن أهمية هذه الركيزة الاجتماعية.

ج ـ وردت آيتان فقط في القرآن الكريم حول الفوارق الاجتماعية بين الرجل والمرأة هما:

١ ـ الآية التي تعتبر النبوة خاصة بالرجال:

«وَمٰا أَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ إِلاّٰ رِجٰالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرىٰ...»[١].

٢ ـ الآية التي تعتبر ان شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد:

«وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجٰالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونٰا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتٰانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدٰاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدٰاهُمٰا فَتُذَكِّرَ إِحْدٰاهُمَا الْأُخْرىٰ...»[٢]. وفي رواياتنا تبرز نصوص أخرى حول الفوارق الحقوقية بين المرأة والرجل في المجتمع، نشير الى بعضها:

١ ـ اقتصار الجهاد الابتدائي على الرجال: فلم تُكلّف المرأة بالجهاد الابتدائي، أي انه ليس واجباً على النساء.

٢ ـ تقدم الرجال على النساء في الجهاد الدفاعي: فمادام الرجال موجودين بما فيه الكفاية فالجهاد الدفاعي ليس واجباً على النساء. وان هذا الجهاد يجب على النساء في حالة الحاجة لمشاركتهن في الحرب فقط. إذن الرجال هم الأصل على صعيد مسؤولية الدفاع.

٣ ـ اقتصار الحكم على الرجال: فموضع اجماع فقهاء الشيعة تقريباً ان المرأة لا تكون حاكماً وأميراً على الناس، ولا يُستبعد أن يكون هذا هو السر في اعتبار القرآن الكريم النبوة مقتصرة على الرجال، لأن النبوة نمطٌ من الزعامة وتدبير وادارة المجتمع.

---

١. ليرجع من شاء الىٰ سورة يوسف: ١٠٩، وراجع كذلك: النحل: ٤٣، والأنبياء: ٧ مع اختلاف ورود (قَبلكَ) بدلاً (من قبلك) في هذه الآيات.

٢. البقرة: ٢٨٢.

٤ ـ اقتصار التصدي لمسؤولية القضاء على الرجال: وهذه مسألة خلافية لكن المشهور لدى فقهاء الشيعة ان القضاء يقتصر على الرجال.

٥ ـ اقتصار المرجعية على الرجال: وهذه القضية مشهورة بين فقهاء الشيعة أيضاً، لكن بعضهم احتمل ان تصبح المرأة مرجع تقليد، بمعنى أن تكون مبينةً للاحكام الالهية فقط وليست مرجعاً في الزعامة الدينية للمجتمع.

* * * * *

إرث المرأة

سؤال: لماذا جُعل إرث الرجل ضعف إرث المرأة؟ أليس هذا ظلماً بحق النساء وتمييزاً في حقوقهنّ؟

جوابه:* كما تعلمون ـ وقد جرت الاشارة اليه كثيراً ـ ان حصة الرجل من الإرث ضعف حصة المرأة في النظام الحقوقي في الاسلام[1]، وتختلف حصة الرجل والمرأة ـ طبعاً ـ في بعض فروع موارد الإرث ومشتقاتها بحيث انهما يتساويان أحياناً بل وتزيد حصة المرأة على حصة الرجل في موارد نادرة. على أية حال ليست حصة الرجل ضعف حصة المرأة على الدوام.

ان الامتياز الاقتصادي الذي أصبح من نصيب الرجل هنا يمكن تبريره في ضوء الامتياز الاقتصادي للمرأة الذي جرى الحديث عنه في سائر الابحاث. فمال الإرث في الحقيقة ثروة بالامكان استثمارها في مختلف المرافق الاقتصادية لتصبح عاملاً في تسريع عجلة اقتصاد المجتمع وتعود على صاحبها بالمنفعة أيضاً. فإذا تساوى نصيب المرأة والرجل منه فهذا يعني أن نصف الثروة الاقتصادية والمالية للمجتمع سيصيبها الركود على الدوام أو في أغلب الأحيان، لأن النساء عادة لا يسعهنّ النشاط كالرجال في الأمور الاقتصادية.

فضلاً عن ذلك ان الرجل يتحمل نفقات كثيرة منها: مهر الزوجة، ونفقات المعيشة لأفراد الأسرة، وتسديد أجرة أعمال المرأة من قبيل الرضاعة، وحضانة الطفل، والعناية بالبيت في حالة مطالبتها بها وحالات أخرى، بينما لا تتحمل المرأة أية نفقة. ولغرض أن يحصل الرجل على الدخل الذي يسد كل هذه النفقات يجب أن

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢١١ وهو باللغة الفارسية.

١. النساء: ٤.

يمتلك قدراً كبيراً من رأس المال كي يعود عليه بالنفع من خلال تشغيله. من الواضح أن ارتفاع نصيب الرجل من الإرث يعينه على بلوغ هذه الغاية.

على نحو الإيجاز: من أجل المحافظة على ثروة المجتمع ولكي تطرد يوماً بعد يوم لا أن تنعدم الفائدة منها وتزول تدريجياً بسبب ركودها أولاً، ولكي يستطيع الرجال القيام بمسؤولية نفقات أفراد أُسرهم ثانياً، يجب أن يكون نصيبهم أوفر من نصيب النساء ولعل هنالك حِكَماً أخرى في هذا الحكم لا علم لنا بها.

إذن لم يلحق أي ظلم بالمرأة في أمر الإرث، بل على العكس فان معظم العائد من ثروة الرجل يكون من نصيب المرأة، بالاضافة الى قدرة المرأة على تشغيل ثروتها والحصول على عائدٍ منها.

ولا تخلو من الفائدة الاشارة هنا الى ان النساء كنَّ ولازلن ـ سواء في الماضي أو الحاضر ـ لا نصيب لهنّ من الإرث في الكثير من المجتمعات البشرية، بل ان النساء كنّ في بعض المجتمعات يُورثنَ شأنهن في ذلك شأن المال، ولكن الاسلام والقرآن صرّح: بالاضافة الى ان المرأة ليست مالاً يورث فهي ترث كالرجل، وبطبيعة الحال فقد وُضع فرق في نصيبهما لمصالح معينة.

ورد في القرآن الكريم:

«لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً»[1].

واستمراراً لهذه الآية ذُكرت صور عديدة لموارد الإرث وتقسيمه ونصيب الذرية من الذكور والأناث، والاخوة والاخوات، والأم والأب، والزوجة والزوج.

* * * * *

١. النساء: ٧.

سؤال: لماذا اعتُبرت شهادة إمرأتين في الاسلام تعدل شهادة رجل واحد؟ ولماذا الأصل في أن يكون الرجل شاهداً؟

جوابه:[*] استناداً الى بعض الآيات فان شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد. ورد في الاية ٢٨٢ من سورة البقرة:

«وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُمَا الأُخْرىٰ».

هنالك الكثير من المسائل التي يمكن طرحها في هذا المجال منها: هل ان شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد في كل الحالات أم ان هنالك موارد تساوي فيها شهادة الرجل شهادة المرأة؟ وان طرح مثل هذه المسائل من اختصاص دائرة الفقه. والأسئلة التي يتعين الرد عليها هي عبارة عن:

أ ـ لماذا الأصل في أن يشهد الرجل؟

ب ـ إذا كان الرجل هو الأولى والأصلح لتحمّل الشهادة وأدائها فلماذا تُقبل شهادة المرأة ثم تعتبر بمستوى نصف شهادة الرجل؟

ينبغي القول في الاجابة على هذين السؤالين: ان الغاية من الإشهاد وتحمّل الشهادة وأدائها هي ان لا يضيع أو يُصادر حقٌ، لذلك يستلزم وجود خصلتين بالنسبة للشاهد هما:

١ ـ في مقام تحمّل الشهادة. يجب أن يكون ذكياً فطناً يضبط الحقائق بدقة.

٢ ـ في مقام أداء الشهادة. أن لا يقع تحت تأثير العواطف وان يدلي بما كان

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢١٠ وهو باللغة الفارسية.

شاهداً ورقيباً عليه دون نقص أو زيادة أو تزويق. فلربما يقع الشاهد في مقام أداء الشهادة تحت تأثير عواطفه ويدوس على الحق فيدلي بشهادته لصالح أحدٍ لأنـه أبوه أو أمه أو أخته أو أخوه أو زوجه أو ولده أو أحد أقربائه وأصدقائه، أو ان ذلك الشخص فقير أو مسكين أو ما شابه ذلك.

بهذا الخصوص يقول تعالى:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيراً فَاللّٰهُ أَوْلىٰ بِهِما...»[١].

إذا ما قورن الرجل والمرأة في مجال امتلاكـهما لهـاتين الصـفتين سـيتضح ان الرجال أفضل من النساء في كلا البعدين. بناءً على هذا، يكون الرجال أصلح من النساء لتحمّل الشهادة وأدائها. من هنا فان الأصل أن يشهد الرجل، كما يجري الأمر في القضاء والحكم على هذا المنوال أيضاً، بالاضافة الى كثرة تواجد الرجال وسط المجتمع وأثناء وقوع الأحداث.

أما الاجابة على المقطع الثاني. فإذا لم تكن شهادة المرأة مقبولة ومعتبرة إذ ذاك ستضيع الكثير من الحقوق في الكثير من الموارد، فمن الدارج ان تُطلب شهادة مَنْ كان في متناول الطرفين على الدوام كي يتسنى لهم إحضاره إذا ما بدر خلاف بينهم ويطلبوا شهادته. من الواضح عدم توفر رجل أو رجـلين عـلى الدوام وفـي كـافة الأحوال والظروف، وعليه لا مفر من عدّ شهادة المرأة معتبرة كي يتسنى استدعاء النساء لتحمل وأداء الشهادة إذا لم يُعثر على رجل بتلك المواصـفات. فـلئن كـان الاقتصار علىٰ الرجل في الشهادة يؤدي الى ضياع وهضم الكثير من الحقوق ولهذا السبب اصبحت شهادة المرأة مقبولة فلماذا لا تتساوى شهادة المـرأة مـع شـهادة الرجل؟ يمكننا الاجابة علىٰ هذا السؤال بأن المرأة لا تتمتع بالقدرة اللازمة، لا في

---

١. النساء: ١٣٥.

مقام تحمّل الشهادة ولا في مقام أدائها، وبالتالي فقد تنسى المرأة الواقـعة أو تـقع تحت تأثير عواطفها ومشاعرها وتعدل عن الحق فتضل على أيـة حـال ـ مـثلما أشارت الآية الى الحكمة من هذا الحكم ـ فان الاحتياط يحكم بأن نرفق معها امرأة أخرى كي يتضاءل الاحتمال بمصادرة الحق والوقوع في الخطأ.

* * * * *

الفصل الثالث

الحقوق المدنية للمرأة

مهر المرأة

سؤال: لماذا جُعل المهر للمرأة في الزواج؟ ألا يعني دفع المهر والأُجرة عند الزواج أنه متاجرة بالمرأة وامتهانها؟

جوابه: لقد وضع الاسلام بعض الحقوق الاقتصادية للمرأة والغرض منها قيام كيان الأسرة واستمراره[1] منها:

أ ـ وجوب المهر في الزواج.

ب ـ وجوب نفقة المرأة على الرجل.

ج ـ يجوز لها المطالبة بالأجر في مقابل الإرضاع والحضانة وإدارة شؤون البيت.

د ـ وجوب الإنفاق على المرأة خلال أيام عدّة الطلاق.

وبالرغم من تصور بعض المخالفين الذين يفسرون دفع المهر بأنه متاجرة بالبنت وبالمرأة ويستهجنونه، فان القرآن الكريم يُصرُّ على ان يدفع الرجل المهر لزوجته وإن كان ضئيلاً وهذه المسألة من مسلّمات فقهنا.

إذا لم يُذكر المهر في عقد الزواج إن كان النكاح دائمياً يترتب على الرجل مَهر المثل[2]، وإذا كان النكاح مؤقتاً يبطل من الأساس[3]، كما أنّ تحديد المهر وذكره في عقد النكاح واجب في فقه أهل السنة أيضاً، وبمقدور الزوجة أن تهب مهرها لزوجها بعد إتمام عقد النكاح، كما يُمكن للمرأة أن تهب مالاً للرجل منذ البداية ليجعله مهراً للزواج بها.

---

١. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢١١ وهو باللغة الفارسية.

٢. مهر المثل، هو المهر الذي يخصصه العرف لمثل هذا الزواج من حيث وضع الأسرة وشأنها.

٣. راجع: الرسائل العملية للمراجع العظام، أحكام النكاح، وكذلك: سورة البقرة: ٢٢٩، سورة النساء: ١٩، ٢٤، ٢٥، سورة المائدة: ٥، سورة الأحزاب: ٥٠، سورة الممتحنة: ١٠.

يقول القرآن الكريم بهذا الصدد:

«وَآتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً»[١].

أمّا استرداد الرجل مهر وصداق زوجته بالتحايل والقوة فانّه عمل ينهى عنه القرآن بشدة:

«وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدالَ زَوْجٍ مَكانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَ تَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَإِثْماً مُبِيناً * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضىٰ بَعْضُكُمْ إِلىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثاقاً غَلِيظاً»[٢].

لا يخفى أن الطلاق إذا ما وقع قبل الزواج فان على الزوج تسديد نصف المهر فقط.[٣]

يمكننا القول في بيان وتوجيه هذا الحق الاقتصادي للمرأة: ان تخصيص هذا الامتياز المالي للمرأة يأتي أولاً: لتحملها الصعاب والمشقات في قيامها بالواجبات والمهام الأسرية الواجبة والمستحبة. وثانياً: ان أموراً من قبيل الحمل والولادة والرضاعة والحضانة ورعاية الاولاد تحول دون امكانية قيامها بالاعمال الاقتصادية، من هنا فقد خصص المهر للمرأة كي تتلقى أجر جهودها الى حدٍّ ما، ولئلا تكون أعمالها خالية من النفع الاقتصادي تماماً.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

---

١. سورة النساء: ٤.
٢. النساء: ٢٠ و٢١.
٣. راجع: الرسائل العملية، أحكام النكاح والمهر، وكذلك: البقرة: ٢٣٧.

تجويز الزواج المؤقت وتعدد الزوجات

سؤال: لماذا أجاز الاسلام الزواج المؤقت وتعدد الزوجات؟ أليست هذه الاحكام تمييزاً وتتنافى مع حقوق المرأة؟

جوابه:※ كما تعلمون ان للزواج الشرعي في الاسلام صيغتين هما:

١ـ الزواج الدائم: ويعني ان يقرر الرجل والمرأة ان يعيشا حياة زوجيّة مشتركة مادامًا على قيد الحياة. وبطبيعة الحال ان الاصل في الزواج هو الدوام.

٢ـ الزواج المؤقت المحدود بزمن معين: وفوائد الزواج المؤقت كثيرة يمكن الاشارة الى بعضها وهي:

أـ ان المرأة تفقد القابلية على المقاربة خلال أيام الحيض التي تستغرق عدة أيام في كل شهر، بينما يمتلك الرجل هذه القابلية.

ب ـ ان المرأة تفقد القدرة على الحمل خلال فترة الحمل ومعظم فترة الرضاعة، في حين ان الرجل ربما يرغب بطفل آخر بالاضافة الى ان المرأة تفقد الرغبة الجنسية نوعاً خلال هذه المدة.

ج ـ ربما يضطر المرأة أو الرجل ان يعيش في مدينة أو بلاد اخرى غير التي يقطن بها لغرض طلب العلم أو التجارة أو أي غاية اخرى. في مثل هذه الحالة يحتاج الزوج الذي يعيش في بلدة أو بلاد اجنبية الى الزوجة.

د ـ ان نفقة الزوجة في الزواج الدائم على الرجل وقد لا يمتلك الرجل القدرة المالية للانفاق على المرأة.

هـ ربما تكون الغريزة الجنسية لدى الرجل من القوة بحيث لا تشبعها زوجة

※. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٩ وهو باللغة الفارسية.

واحدة. فللزواج المؤقت اذن منافع كثيرة، وحيثما يعجز الرجل أو المرأة عن الزواج الدائم، ويبلغ ضغط الغريزة الجنسية عليه حداً يؤدي عدم اشباعها الى اضطرابات جسمية أو نفسية أو ارتكاب المعصية، فان الزواج المنقطع هو الحل الوحيد.

في ضوء المنافع الآنفة الذكر ـ ما عدا الفقرة ٤ ـ وبعض الفوائد الاخرى لم يحدَّد الزواج الدائم بمرة واحدة، بل أُجيز الرجل ان يتزوج دائمياً بأربع في آنٍ واحد وفق قيود وشروط معينة منها مراعاة العدالة.

و ـ ان المصالح الاجتماعية أو الفردية للمجتمع أو الفرد تقتضي في حقبة معينة من الزمان ان تسير عملية التكاثر بالانفس بوتيرة اسرع، وفي مثل هذه الحالة اذا اكتفى كل رجل بزوجة واحدة فلن يتحقق الهدف المذكور.

ز ـ في بعض المقاطع الزمانية ربما يفوق عدد البنات أو النسوة المؤهّلات للزواج عدد الرجال. وفي مثل هذه الحالة لن يكون لمنع تعدد الزوجات من نتيجة سوى شيوع الفحشاء وسائر المفاسد الاجتماعية، وفي الحقيقة سيُصادر حق الزواج من بعض النساء.

ومع ذلك فان الرجل لا يكلّفه الاسلام بأي نحو بأن يتزوج بأكثر من واحدة، كما ان الغالبية العظمى من الرجال ـ مسلمين كانوا أو غير مسلمين ـ في كافة المجتمعات منذ بزوغ الاسلام وحتى الآن كانوا ومازالوا أحاديي الزوجة، ولكن الواقعية والانصاف والفوارق بين المرأة والرجل تقتضي على أية حال التفكير بحلول للاوضاع والظروف الخاصة.

وقد اتضح في هذه الأثناء انّه لم يُقصد بهذه الأحكام التمييز الجنسي أو الغاء أحدهما لحساب الآخر.

ولا يخلو من فائدة التذكير بأننا لا ندّعي أن كافة الحِكَم من الزواج المؤقت وتعدد الزوجات أو سائر الاحكام الإلهية تنحصر في هذه الموارد التي نفهمها، فلربما هنالك حِكمٌ أخرى في هذا الحكم لا علم لنا بها.

شرط تعدد الزوجات في الاسلام

في نظر الاسلام ان بإمكان الرجل الزواج بأكثر من واحدة حينما يرى في نفسه القدرة على تطبيق العدالة بينهن. يقول القرآن الكريم:

«فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...»[١].

لا شك في أن المراد من العدل في الآية الكريمة هو العدالة في مقام العمل ـ أي عدم الاجحاف وظلم النساء فيما يخص الحقوق الزوجية والأسرية ـ وإلاّ فان المودة والحب الباطني والقلبي لا يمكن السيطرة عليها بشكل كامل. وبتعبير آخر ان الرجل المتعدد الزوجات مكلفٌ بإلتزام العدالة بين زوجاته، فمثلاً عليه ان يوفر الطعام والملبس والسكن لهنَّ على حدٍّ سواء، وإن كان يحب احداهنّ أكثر قلبياً بسبب جمالها وكمالها الظاهري أو الباطني.

بناءً علىٰ هذا ان الله سبحانه وتعالى لم يكلّف الرجل ولم يطالبه بان يساوي بين زوجاته في المحبة، وفي نفس الوقت لم يسمح له بان يمارس الظلم بحق الزوجة التي يوليها حباً أقل في مقام العمل وفي مجال الحقوق الأُسرية والزوجية ويهملها ولا يعتني بها وكأنها إمرأة بلا رجل.

ورد في الآية ١٢٩ من سورة النساء:

«وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» من خلال هذا الشرط المهم جداً سعى الاسلام للحد من ظلم الزوجة.

وهنالك أمور أخرى حول الزواج المؤقت وتعدد الزوجات من الناحية الفقهية وردت في الرسائل العملية للمراجع العظام ولا حاجة لذكرها هنا.

* * * * *

---

١. النساء: ٣.

جواز الطلاق

سؤال: لماذا أُجيز الطلاق في الاسلام؟ أما كان من الأفضل تحريم الطلاق؟

جوابه:* لقد أُجيز أصل الطلاق في القرآن[1]. فنقرأ في الآية ١٣٠ من سورة النساء:

«وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّٰهُ كُلاً مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللّٰهُ وَاسِعاً حَكِيماً».

لقد جاءت الكثير من التوصيات في القرآن والاسلام للحيلولة دون وقوع الطلاق، وقد وردت بعضها ضمن قضية النشوزوالتحكيم بين المرأة والرجل، ولكن إذا بلغ الاختلاف بين الزوجة والزوج حداً بحيث لا هما يستطيعان ان يحلاّ نزاعاتهما بأنفسهما ولا الحكمان اللذان جرى تعيينهما لهذا الغرض، في هذه الحالة سيتحول مناخ العائلة الى مناخ جهنمي لا تطاق الحياة فيه بالنسبة لكل من الزوجة والزوج.

بالرغم من أن الاسلام لا يحبب الطلاق أصلاً ويعتبره أبغض الحلال لكنه لا يرتضي لامرأة ورجل ان يضيّعا عمرهما داخل قفص يحمل اسم المحيط العائلي وبيت هو بؤرة للعداوة والاختلاف بين المرأة وزوجها، من هنا فهو يجيز الطلاق في خاتمة الأمر.

لقد وردت في القرآن الكريم ما يقرب من ٢١ آية حول الطلاق نمط وسياق هذه الآيات مثير للدهشة ومليء بالعبر، فبالرغم من أن هذه الآيات تبين المسائل الحقوقية لكنها مليئة بالتوصيات والقضايا الاخلاقية الظريفة.

على أية حال. أصل الطلاق جائز في الاسلام ولكن يتعين الحيلولة دون وقوعه

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢١١ وهو باللغة الفارسية.

١. للمزيد من المطالعة والتدقيق راجع: سورة الطلاق: ١، ٢، ٦، ٧، سورة الأحزاب: ٤٩، سورة البقرة: ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٧.

قدر المستطاع، وإذا ما أُطفئ مصباح المودة والتفاهم داخل الكيان الأُسري فان منع الطلاق قانونياً ليس حلاً ولا جدوى منه سوى صدور التصرفات المنافية للاخلاق والعلاقات غير المشروعة وتفاقم المواجهات وسائر المشاكل.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

القواعد الحقوقية والاخلاقية في الاسرة

سؤال: ما هي في نظر القرآن والاسلام الأصول الحاكمة على الأسرة؟ وما هي القواعد الحقوقية والاخلاقية للأسرة في القرآن؟

جوابه:* ان الأصول والقواعد التي تسود الأسرة في القرآن عبارة عن:

١ ـ أصل سد الحاجة الجنسية: العنصر الأول الذي يقرّب المرأة والرجل من بعضهما ويفضي الى حياة مشتركة وترابط بينهما هي الغريزة الجنسية، فالرجل يسد الحاجة الجنسية للمرأة وبالمقابل تقوم المرأة بتلبية الحاجة الجنسية للرجل أيضاً. وهذه الحاجة المتبادلة تؤدي الى حدٍ بعيد الى اطالة ودوام العلاقة بينهما. وان سدّ هذه الحاجة أساس للكثير من أحكام الأسرة.

٢ ـ أصل سدّ الحاجات العاطفية: العنصر الثاني هو تبلور العلاقة العاطفية بين المرأة والرجل التي تجعل كلاً منهما حريصاً على صاحبه، رفيقاً وحامياً له.

لقد خلق الله جلّ وعلا البشر بنحوٍ إذا سدَّ بعضهم حاجات ومصالح بعض ستتكون وتنمو بينهم تدريجياً علاقة عاطفية، وهذه العاطفة تتبلور بقوة وبشكل طبيعي بين الزوجين، وبوسعها ان تؤدي دوراً مهماً في ضمان مصلحة الأسرة كلها. فبالامكان القول ان اقوى عامل في دوام الاسرة وتكاملها هي العاطفة ومحبة افراد الاسرة فيما بينهم. بناءً على هذا اذا كانت هنالك ضرورة للحياة العائليّة ـ بحكم العقل ـ فان افضل عامل لتماسكها ودوامها هو ارساء العواطف المتبادلة بين افراد الاسرة.

ان العاطفة بشكلها المطلق ليست محوراً للقيم الاخلاقية في ضوء فلسفة الاخلاق الاسلامية، بل هي احدى محفزات العمل الاختياري الذي يحدّد قيمته العقل والدين، فهنالك مصالح وقيم أسمى من المحبة العائلية، من قبيل طاعة الله

---

*. راجع: الأخلاق في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، ج٣، ص٧١ وهو باللغة الفارسية.

والرسول وفريضة الجهاد، اذ انها تُرجح اذا ما وقع التزاحم[١].

ربما تطرأ مشاكل واختلافات في الحياة العائلية والاجتماعية، إن لم تُحلّ فانها ستقضي علىٰ جو المحبة والاستقرار في العائلة. وقد وضع الاسلام اصولاً اخرى للحيلولة دون وقوع هذه المشكلات لعلاج هذه الاختلافات. ولعل السبب في الاختلافات داخل العائلة يعود الى اختلاف الآراء في تشخيص المصلحة، أو الرغبات والمصالح الشخصية، أو التصرف غير اللائق لأحدهما مع الآخر.

٣ـ اصل التشاور: الاصل الثالث الحاكم على الاسرة هو اصل التشاور، فان افضل سبيل لعلاج الاختلافات التي أُشير لها هو ان يفكر المرأة والرجل معاً ويختارا الطريق الذي يرتضيه العقل[٢]. فمن الطبيعي أن يكون لكل انسان رغباته وآراؤه الخاصة به وان يكون لكل من الزوجة والزوج رغبات متناقضة، ولكن بامكان الازواج في كثير من الاحيان تنسيق آراءهما بالتشاور مع بعضهما بحيث يقلّصان من التعارض بينهما.

وحريٌ القول ان من الضروري ومن القيم الاخلاقية التشاور مع الزوجة في الاعمال والقرارات ذات الصلة بالأُسرة، مثل كيفية رضاعة الطفل ومدتها، ومحل السكن، والمأكل والملبس ... الخ، أما في الأعمال التي لا علاقة لها بالاسرة فلا ضرورة للتشاور مع الزوجة بما هي زوجة، بل يتعين التشاور في هذه القضايا مع الذين يمتلكون معرفة أكثر كما ينبغي استحصال رأي من كانوا مسؤولين ومساهمين في هذه الاعمال ومن يكون لموافقتهم دورٌ بنّاء ومؤثر في تقدم العمل.

ليس معنى العبارات من قبيل «شاوروهنّ وخالفوهنّ» الواردة في بعض الروايات بان لا تُشاورَ المرأة في أيٍّ من الموارد، وانما يجب أن تكون استشارة المرأة في الموارد التي تتناسب مع مشاعرها وعواطفها وقوة ادراكها ومعلوماتها. فعلى سبيل المثال ان الكثير من الأعمال الاجتماعية من قبيل اتخاذ القرار بشأن

---

١. التوبة: ٢٤.
٢. البقرة: ٢٣٣، الطلاق: ٦.

الحرب أو الصلح أو الدفاع لا تنسجم مع مشاعر النساء، ولا جدوى من استخدام النساء مُشيرات في مثل هذه الأمور، فالمرأة وفي ضوء شدة عواطفها ومشاعرها ورقة روحها لا قدرة لها عادة على المقاومة بوجه مذابح الحرب وخرابها وان تدلي برأيها على أساس مصالح المجتمع. وبهذه الصورة يمكن الجمع بين الآيات الدالة علىٰ المشاورة والروايات المانعة عنها.

٤ ـ أصل قيمومة الرجل على الأسرة: ربما تطرأ مشاكل واختلافات في الحياة الأُسرية لا تجد طريقها الى الحل حتىٰ بعد اللجوء الى التشاور. فيؤدي استمرار هذه المشاكل الى زوال استقرار العائلة وحالة المودة بين الطرفين. من هنا ولغرض الحيلولة دون انهيار الحياة العائلية يلزم التفكير بحيلة أخرى لعلاج مثل هذه المشكلات التي تطرأ داخل الأُسر أحياناً.

ان الاسرة من الناحية الحقوقية تحتاج الى القيّم كأي تجمّع آخر، وبما أن الاسلام يعتبر العائلة أساس المجتمع فهو يهتم كثيراً بارساء بناء صحيح للعائلة ليكفل عبره تماسك وسلامة المجتمع. من هنا يقول القرآن:«الرِّجَالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»[1].

فعلى المرأة والأولاد القبول بقيمومة الرجل في العائلة، وما عدا الجانب القانوني والحقوقي فان على الزوجة والاولاد التزام الحدود واحترام رب الاسرة من الناحية الاخلاقية أيضاً، وان حلّ الكثير من مشاكل الحياة والاسرة رهنٌ بتنفيذ هذا الاصل. ولا يعني هذا الاصل اطلاق حاكمية الرجل داخل العائلة أبداً، بل على الرجل ان لا يسيء استغلال حقه في القيمومة ولا يخطو خطوة واحدة إلاّ في حدود الشرع وفي اطار حق القيمومة الوارد في القانون الاسلامي. كما يتعين على المرأة أيضاً ان لا تربك الجو العاطفي للأسرة بتمردها وان تعمل على عدم انهيار الاسرة من خلال مبادلة الرجل الاحترام.

---

١. النساء: ٣٤.

٥ ـ أصل التصالح والوئام: ربما يصل الأمر بأن يتصرف أحد الزوجين تصرفاً ـ ولو في نظر زوجه على أقل تقدير ـ بعيداً عن المنطق أو العقل والانصاف ـ سواء كان بعيداً عن المنطق حقاً أو ليس كذلك ـ بل يبدو في تصور زوجه أنه انسان معاند يريد اثبات كلامه. في كلتا الحالتين من الطبيعي ان تصبح العلاقة بينهما عرضة للفسخ ويضعف كيان الاسرة.

في مثل هذه الحالة يأمر الاسلام بالسعي قدر المستطاع لئلا تنهار العلاقة الزوجية وتنهدم وحدة الاسرة. فعلى أحد الطرفين ان يبدي مرونة تفوق المعتاد بما هو ضروري أمام الطرف الآخر بل ويتنازل عن حقه المسلّم للمحافظة على الأسرة. يقول تعالى:

«وَإِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...»[1].

فما لم يكن هنالك حلمٌ وتغاضٍ أثناء النزاعات والاختلافات فانه لا وجود للصلح والصفاء والاستقرار.

٦ ـ أصل التحاكم: الأصل السادس الحاكم على الاسرة في اطار النظام الحقوقي والاخلاقي للاسلام هو أصل التحاكم. إذ أن الله سبحانه وتعالى يوصي في كتابه الكريم: إذا لم يستطع الزوجان حل المشكلة العائلية بالتصالح وظل خطر انهيار الاسرة قائماً فعليهما الاستعانة بأُناس ذوي خبرة وموضع ثقة للقيام بالتحكيم لعلّهم يتمكّنون من انهاء هذه المشكلة. يقول القرآن الكريم في الآية ٣٥ من سورة النساء:

«وَإِنْ خِفْتُمْ شِقاقَ بَيْنِهِما فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِها إِنْ يُرِيدا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللّهُ بَيْنَهُما إِنَّ اللّهَ كانَ عَلِيماً خَبِيراً».

ويتعين على الرجل والمرأة ـ بطبيعة الحال ـ التسليم لحكمهما كي يظل الكيان الأُسري قائماً راسخاً، وان يحل الصلح والوئام محل الجدل والنزاع ما أمكن.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

---

١. النساء: ١٢٨.

أهداف بناء الأُسرة

سؤال: ما هو الهدف من بناء الاسرة في الاسلام؟ وما هو دور كلّ من الرجل والمرأة في تحقيق ذلك؟

جوابه: ان للزواج وبناء الاسرة آثاراً وفوائد مهمة بالنسبة لكل رجل وامرأة، وأهم الأهداف من تشكيل الأسرة عبارة عن[1]:

١ـ ان أول وأوضح أثر من بناء الأسرة هو سدّ الحاجة الجنسية للمرأة والرجل. فهما من الناحية الجسدية جنسان مختلفان وعندما يبلغان بشكل تدريجي تبرز لديهما حاجة جنسية خاصة تجعل كلاً منهما يميل الى الآخر.

ان سدّ هذه الرغبة الجنسية ليس أمراً مرفوضاً في ظل النظام القيمي للاسلام، بل يُعدّ عملاً حسناً ومقدساً إذا ما روعيت فيه ضوابط وشروط معينة. فلقد أُودعت كافة الحاجات والرغبات لدى الانسان على أساس حكمة إلهية ولها غاية خاصة.

وثمّة ملاحظة جديرة بالاهتمام في هذا الصدد اهتم بها الاسلام وهي أن حاجات الانسان متعددة، ويتعين عليه سدّها بشكل متوازن كي يبلغ الكمال الانساني اللائق به، من هنا يتعين عليه تلبية كلٍّ من حاجاته هذه بنحو لا يمنع من تلبية الحاجات الأُخرى ولا يُحدث خللاً في تكامله الطبيعي والشامل.

ان مراعاة هذه الحقيقة فيما يخص الحاجة الجنسية وتلبيتها يقتضي أولاً: أن يحدث البلوغ الجنسي بشكل طبيعي وفي الوقت المناسب كي لا يكون مصدراً لنشوب أزمة وارتباك ولا يجرف الانسان الى هاوية الانحدار ولا يحول دون رقيه وتكامله. بناءً على هذا يتحتم تطهير وتنقية أجواء الحياة والمجتمع الانساني من

---

١. راجع: الاخلاق في القرآن: ج٣، ص٧٠ وهو باللغة الفارسية. فلسفة الحقوق: ج١، ص ٢١٥ ـ ٢١٩ وهو باللغة الفارسية، كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٩، وهو باللغة الفارسية.

وجود العناصر التي تؤدي الى حدوث البلوغ المبكر وتحرف الصبية والفتيان عن الجادة الحقيقية لرقيهم وكمالهم وتجرفهم نحو طرق الانحراف. ثانياً: يجب أن يتلاءم سدّ هذه الحاجة بعد البلوغ الجنسي مع تلبية الحاجات الأخرى للانسان وان لا تشغل الحاجة الجنسية لوحدها كل فكر الانسان وعقله، لان الانسان سيصبح في هذه الحالة مخلوقاً أُحادي البعد وحيوانياً وسيهمل جانباً أساسياً من حاجاته وكمالاته الوجودية، وهذه خسارة كبرى تفضي الى انحدار الانسان.

بديهي ان هذا الهدف وحده ليس كافياً ولا يمكن ان يكون العلّة الوحيدة لتشكيل الحياة الأُسرية، إذ من الممكن بلوغ هذا الهدف دون تشكيل الاسرة أيضاً.

٢ـ الهدف الثاني من بناء الاسرة هو الظفر بحالة الاستقرار النفسي بين الازواج. يقول القرآن الكريم بهذا الصدد:

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ».[١]

ان أياً من الرجل والمرأة ناقص في واقع الأمر ويحتاج الى صاحبه، وهذا النقص يرتفع بتشكيل الأسرة فيحصل الاستقرار لكلا الطرفين.

٣ـ الهدف الثالث هو تبلور المودة والرحمة والعواطف المتبادلة بين الازواج. فالمودة تعني إظهار المحبة، والرحمة نوع من التأثر الروحي والنفسي الناجم عن مشاهدة حاجة الطرف المقابل فيدفع المرء لسد هذه الحاجة. وان هذه الحالة تستمر دائماً بصورة فعل وردة فعل متبادلة بين الازواج، فتخلق عواطف عميقة ودائمية بينهما تثمر عن وحدة وتماسك بناء الاسرة فتسري اشعاعاتها الى الاولاد ايضاً.

وفي الحقيقة ان الله سبحانه وتعالى يشير في الآية المتقدمة الى احدى الحاجات الأساسية للانسان ذات الجذور الفطرية والتي لا تُشبع بشكل كامل إلاّ في ظل الحياة الأُسرية. فالانسان ـ لاسيما خلال سن البلوغ ـ يشعر بالحاجة الى مَن يبادله

---

١. الروم: ٢١.

الحب، لذا فهو يتعلق كل يوم بأحد وبعد أن يُخفق في محبته يقصد غيره، وليسوا قلّة الشباب الذين يضيعون أفضل مراحل حياتهم وجانباً كبيراً من ثروة عمرهم في هذا الأمر، وأخيراً يختارون الانزواء عن الحياة والمجتمع وقد انهارت أعصابهم.

ينبغي الانتباه الى انه بالامكان تلمُّس الطريق الصحيح لسد هذه الحاجة واقامة العلاقة العاطفية والعثور على المحبوب من خلال الزواج المدروس، ففي هذه الحالة يتسنى للانسان معرفة مَن عليه أن يُحب، وفي المقابل سيكون موضع حب وعشق زوجه أيضاً، وسيواصل الاثنان حياتهما التي يملؤها الصفاء والمحبة.

بهذه الطريقة وفي اطار القواعد الاخلاقية والقيم الدينية سيتم اشباع هذه الرغبة العاطفية والنفسية العميقة، فالعوائل التي يجري بناؤها على هذا المنوال ومن خلال الالتزام بالقواعد الاخلاقية وفي ظل احترام القيم الدينية السامية تتنعم بنوع من الصفاء والمحبة والاستمتاع بالحياة يفتقده ويجهله الآخرون.

ان الازواج في المجتمعات التي تُباح فيها العلاقات الجنسية غالباً ما يعانون من اضطراب نفسي ولا يحصلون على الاستقرار الضروري، فضلاً عن عدم حصول المحبّة الجديّة والدائمية داخل الاسرة في هذه المجتمعات، وبالتالي سيكون هنالك شعور دائم بالنضوب العاطفي لديهم.

٤ـ الهدف الرابع والاهم من بناء الاسرة هو تلبية حاجة الانسان للولد وتكثير الجيل البشري. ان حب الولد حاجة فطرية، فهنالك رغبة لدى كل أب وأم بالأبوة والأمومة، وربما يمكن القول بأن هذه الرغبة أشدّ عند الأم. ان ولادة الابن تجعل الاسرة تدخل مرحلة جديدة والأفراد الآخرون الذين يدخلون الاسرة يشكلون الجيل اللاحق الذي سيشكل لبنة كيان المجتمع في المستقبل.

من ناحية أخرى عندما يتكاثر أبناء المجتمع وتضعف لديهم العلاقات الأُسرية والقرابة وتزداد الفاصلة بينهم، فان القيم الاجتماعية هي التي تحل محل رابطة القرابة والعائلة، فتضمن وحدة وتلاحم المجتمع، انها القيم التي ركز عليها الاسلام

وأقامها على اساس عقائده ورؤاه الخاصة به، ولكن ينبغي الانتباه الى ان مهمة نقل هذه القيم والعقائد الى أبناء المجتمع في المستقبل تقع على عاتق الاسرة، فكلما كانت الاسرة ناجحة وتُفلح في تربية أبناء صالحين وتقديمهم للمجتمع سيكون مستقبل المجتمع أفضل وأكثر اشراقاً، وإذا ما حدث تقصير في قضية تربية وتكامل الاولاد فانه سيتعرض مستقبل المجتمع للاخطار.

تقسم الاعمال التي يقوم بها أفراد الاسرة لتحقيق هذه الاهداف الى نوعين أساسيين هما:

أ ـ الاعمال التي يقدر عليها كافة أفراد الاسرة، وبمقدور الجميع على حدٍّ سواء ان يكونوا مؤثرين في تحقيق هذه الاهداف بانجازهم لهذه الاعمال.

ب ـ الاعمال التي لا يقدر عليها جميع أفراد الاسرة بل يقدر عليها بعض منهم بما يتناسب وخصائصه البدنية والروحية، ويخرج انجازها عن طاقة سائر أفراد الاسرة. وعلى هذا الاساس من الطبيعي ان يتبلور نوع من تقسيم الاعمال بين أفراد العائلة. فعلى سبيل المثال: ان النهوض بالدور الذي تقوم به المرأة داخل الوسط العائلي ليس في حدود قدرة الرجل أبداً. فالمرأة وفي ضوء ما يمتاز به بناؤها الطبيعي والبدني بإمكانها الحمل، وبعد الولادة فانّ بمقدورها تغذية طفلها على اللبن الذي في صدرها وتربيته في ضوء الخصائص النفسية للأم، لكن هذه الاعمال لا قدرة للرجل عليها وهو يتمتع بخصائص جسمية ونفسية أخرى.

والرجل أيضاً يستطيع في ضوء خصوصياته الجسمية والنفسية النهوض بواجبات في اتجاه تحقيق أهداف الاسرة لا قدرة للمرأة على القيام بها. إذن الاختلاف في دور المرأة والرجل لتحقيق أهداف العائلة يعود الىٰ التمايز في خصائصهما الروحية والجسمية.

وكتقييم كلي يمكن القول ان المرأة بشكل عام هي الاقوى من حيث المشاعر والعواطف، والرجل هو الاقوى من حيث التدبير والتعقل، وبما أن الجو العائلي

يحتاج الى التدبير والى التربية معاً، فمن الطبيعي ان يحصل تقسيم الاعمال حيث يُعنى الرجل بادارة الاسرة وسدّ متطلباتها الاقتصادية، فيما تنهض المرأة التي تطفح حباً وعواطف لابنائها ولها مقدرة اكثر على تحملهم بتربية الابناء. بناءً على هذا ان الدراسة الدقيقة للاخلاق داخل العائلة ومعرفة الاحكام والقيم التي وضعها الاسلام في هذا المجال رهنٌ الى حدٍّ كبير بمعرفة الخصائص الجسمية والروحية لكلّ افراد العائلة والادوار الخاصة التي بمقدورهم النهوض بها.

سبل ترصين كيان الاسرة

بما ان الاسرة تتبوأ موقعاً مهماً جداً ومصيرياً في صلاح المجتمع وفساده، كيف يُقيّم الاسلام دور المرأة والرجل داخل الاسرة؟ وما هي التدابير التي يفكر بها لترصين كيان الاسرة؟

ان الدين يولي الاسرة -التي تعدّ الخلية الاولىٰ في الحياة الاجتماعية- عناية بالغة[1]، وهو يسعى من خلال وضع قوانين خاصة الى ترصين هذه المؤسسة الاجتماعية المهمة والعظيمة. والاسلام يقدم سبلاً متعددة لأقامة صرح الاسرة، نوجز توضيحها فيما يلي:

١- يجب اشباع الغريزة الجنسية بما تقتضية الفطرة وفي اطار القوانين الشرعية. فلا شك ان أيّاً من غرائز الانسان لا تضع أمام الانسان بشكل تلقائي السبل الصحيحة والمشروعة لاشباعها، فمثلاً، ان غريزة الجوع تقتضي ان يأكل الانسان حتى يشبع، أما ما هو الغذاء، ومَنْ الذي أعدّه، وعن أي طريق جاء... الخ فهي ليست بالامور التي تحددها غريزة الجوع نفسها، وانما عقل الانسان والشرع هو الذي ينظمها بحيث يتم اشباع غريزة الجوع وتُضمن المصالح الفردية والاجتماعية

---

١. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٩، وهو باللغة الفارسية.

للبشر معاً، وكذا الغريزة الجنسية فانّ امامها طرقاً متعددة وهي لاتحدد تلقائياً طريقاً معيناً، لكن اشباع هذه الغريزة بشكل مطلق دون قيد أو شرط ممنوع منعاً باتاً في الاسلام، وان سبل اشباعها مقيدة بالمسير الذي تحدده الفطرة وتقتضيه المصالح الفردية والاجتماعية للناس جميعاً.

بناءً على هذا، فان الاسلام وكخطوة اولى واساسية للحفاظ على الاسرة يوجب من ناحية اشباع الغريزة الجنسية بشكل مقنن من الجنس المخالف بما تقتضيه الفطرة، ويمنع ويحرم الشذوذ الجنسي، ومن ناحية اخرى يحدد التمتع بالجنس المخالف بما يجري في الاطار القانوني والشرعي، فالاصل هو ان تُشبع الغريزة الجنسية تحت ظلال الجو العائلي القانوني وهو «الزواج»[١]، وعليه فان العلاقة الجنسية المتحللة ـ الزنا ـ محرمة، سواء كان بممارسة السفاح مع الفاجرات الشهيرات، أو من خلال ما يعرف اليوم بالصداقة[٢] أي ان يرتبط رجل وامرأة بعلاقة دون ان يكونا زوجين بشكل شرعي وقانوني، وقد يمتد هذا الأمر سنين طوالاً دون أن تعرف المرأة على انها فاجرة.

٢ـ ان القرآن يوصي المرأة والرجل بان يتصديا للاعمال بما يتناسب مع كلٍّ منهما، وهذا الأمر له تأثير فعال في تماسك الحياة الأُسرية، فبحكم العقل والشرع يجب في كل مجتمع ـ صغيراً كان ام كبيراً ـ إناطة كل عمل بمن له القدرة على انجازه افضل من غيره، ومن الطبيعي ان يكون لكل من المرأة والرجل حقوق وصلاحيات ازاء الواجبات والمسؤوليات التي يتحملها.

ان اهم الاعمال التي تتخلل الحياة العائلية عبارة عن:

أـ الحمل، وهي مهمة ألقيت على عاتق المرأة بحكم التكوين وليس بأمرٍ

١. هناك مورد واحد فحسب يُسمح فيه بالارتباط الجنسي مع امرأة ليست زوجة شرعية وهي المرأة المملوكة (ملك اليمين).

٢. ورد في القرآن مصطلح «اتخاذ خِدن» أي الصديق من الجنس المخالف أو ما يسمى في مجتمعنا الصديقة أو الصديق.

تشريعي، وبالنتيجة فهي تعد مهمّة المرأة وتخرج عن اطار بحثنا.

ب ـ الرضاعة، وهي كالحمل من حيث عدم قدرة الأب عليها، ولكن بما ان المرأة من الناحية التكوينية بامكانها ان ترضع طفلها أو لا ترضعه فهي ليست كالحمل، ولا يخفىٰ ان الطفل لا يحتاج بشكل ضروريّ وحيوي لحليب الأم بحيث انه يموت إن لم تُرضعه، بيد ان كافة ذوي الاختصاص يقولون بان افضل غذاء للرضيع هو حليب المرأة لاسيما حليب الأم، إلا في حالات استثنائية من قبيل مرض الأم. اذن مقتضى الطبيعة ان ترضع الأم طفلها بنفسها، لكن الله لم يُلزم الأم بهذه المهمة غير السهلة نوعاً ما، وانما وصاها بهذا العمل اخلاقياً[١] واجاز لها ان تطالب بالاجر ازاءه.

ج ـ ان الحضانة ورعاية الطفل وان كانت ليست مستحيلة بالنسبة للرجل وهي تقع على عاتقه في بعض الحالات مثل مرض الزوجة أو وفاتها أو انفصالها أو لاسباب عديدة اخرى، لكن لا شك في انها اكثر سهولة بالنسبة للأم. اذن الحكمة تقتضي بان تطالب المرأة بهذا العمل ـ ليس تكليفاً بالطبع ـ وفي هذه الحالة يجوز للمرأة ان تطالب بالأجر أيضاً.

د ـ بالرغم من ان رعاية البيت تقع في كافة المجتمعات على المرأة إلاّ انها ليست واجباً عليها في نظر الاسلام، فاذا ما تطوعت للعمل عن رغبة واندفاع أو قبلت به شرطاً في العقد فبها ونعمت، وإلا فبامكانها المطالبة بالأجر.

ان مهمة الرضاعة ورعاية الطفل ورعاية البيت كلّها أمور يعترف الجميع بان المرأة اكثر استعداداً للقيام بها، ومن الناحية الشرعية تُطالب بها كأمر استحبابي واخلاقي وليس فريضة.

هـ ـ من ناحية اخرى ان الرجل مُلزمٌ بتكاليف واجبة ومستحبة اهمها تسديد نفقات معيشة الزوجة والولد، فيجب على الزوج تسديد نفقات اطعام زوجته وملبسها ومسكنها وسائر شؤونها الضرورية، سواء كانت ذات طفل أو لم تكن، ولا

---

١. البقرة: ٢٣٣.

ينبغي التوهم بان الانفاق على المرأة العقيم أو المريضة أو المعاقة ليس واجباً على الزوج بسبب عدم قيامها بمهمة الحمل أو الارضاع أو رعاية الطفل أو العمل في البيت، لأن المُلاحظ على الدوام اثناء سن الاحكام والقوانين الاجتماعية وتحديد حقوق الناس وواجباتهم هي الاوضاع والظروف السائدة والغالبة، ويُغض الطرف عن الحالات الاستثنائية.

اذا ما كان الانفاق على المرأة واجباً على الزوج فان الانفاق على الاولاد واجب من باب أولى[١].

وفي ازاء هذا التكليف الواجب الصعب يجب العمل بحيث تتاح امكانية النشاط الاقتصادي امام الرجل اكثر من المرأة[٢]، فالاسلام من ناحية جادٌ في دعوته بان يكون الكيان الأُسري متماسكاً، ومن ناحية اخرى فانّه يخطط لأسرة تلتزم المرأة فيها بارضاع الولد وحضانته ورعاية البيت فيما يتولى الرجل الانفاق على افراد الاسرة، من هنا يتعين على هذا الدين العمل كي يستطيع الرجل النهوض بعملية الانفاق بحيث لا تُضطر المرأة للقيام بالنشاط الاقتصادي ليتسنىٰ لها انجاز الاعمال التي تعهدت بها على احسن وجه. في هذه الحالة فقط سيكون النظام العائلي متلائماً وثابتاً.

٣ـ ان نصيب الرجل من الارث ضعف المرأة[٣]. فالاسلام بتشريعه لنصيب اكثر من الارث بالنسبة للرجل يضع تحت تصرفه ثروة اكثر كي تزداد امكانيته في العمل الاقتصادي، ومن خلال ذلك يزداد دخله وهذا ما يجعل الرجل قادراً على تكفل الانفاق على اسرته.

ان المجتمعات الغربية والمعاصرة لا تُلزم الرجل بالانفاق على الاسرة، وتطالب

---

١. ومن بين ذلك تسديد نفقة الرضاعة وحضانة الطفل اذا طالبت الأم بالأجر.

٢. بالرغم من ان بعض النساء ارامل ومجبرات على توفير معاشهن وبعضهن يردن العمل خارج البيت وما شابه ذلك، فان الرجل في كافة المجتمعات لاسيما في المجتمع الذي ينشده الاسلام يتقدم على المرأة في تولي الانفاق والعمل الاقتصادي.

٣. في بعض الموارد يفوق ارث المرأة إرث الرجل أو يساويه، لكن هذه الموارد قليلة.

المرأة بالعمل في المجال الاقتصادي بذريعة استقلال المرأة اقتصادياً وتعمل على اكتساب نفقة معيشتها، وانهم يتصورون انهم قد أسدوا خدمة للمرأة، بينما هذا الأمر يمهد لزعزعة وانهيار كيان الاسرة.

٤ـ ان ادارة المنزل مسؤولية الرجل: بما ان الرجل اكثر قدرة على التعقل والتدبير من المرأة وهو الذي يتحمل مسؤولية الانفاق فمن الطبيعي ان يكون الرجل هو الاصلح لادارة الاسرة، لأن الكثير من الشؤون الادارية تختص بالشؤون الاقتصادية والمالية أولاً؛ وان قدرة تدبير الرجل اكثر ثانياً. وبطبيعة الحال ان التعاون والتنسيق والتشاور وما شابه هذه الامور في الحياة الجماعية ضرورية، لكن الحديث يدور حول اتخاذ القرارات النهائية فيجب ان توكل الى الرجل. والقرآن الكريم يشير الى هاتين الميزتين في الرجل وينيط به ادارة البيت:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...»[1].

وليست مستبعدة امكانية تعميم الملاحظة في هذه الآية وهذا البحث، والاستنتاج بان الرجل ونتيجة لتفوقه في التعقل والتدبير فهو الاجدر للادارة على صعيد المجتمع أيضا.

٥ـ واخيراً فان الخطوة السادسة التي تأتي لترصين كيان الاسرة هي اذا ما بلغت الخلافات والخصومات العائلية حداً يزول معه الامل بالاصلاح والتحسن، فان الذي بيده اتخاذ القرار بشأن فرط عقد العائلة أو الطلاق هو الرجل، وإن كان بامكان المرأة الامساك بحق الطلاق عبر طرق من قبيل الاشتراط ضمن العقد أو التنازل عن المهر.

ان الاسلام ومن خلال التدابير الآنفة الذكر يمهد الظروف الضرورية لترصين وتماسك الكيان الأُسري.

*****

---

١. النساء: ٣٤.

اشاعة الزواج والترغيب فيه

سؤال: بماذا يوصي القرآن حول الزواج والمرأة والولد؟ وهل الفقر يحول دون الزواج ويعتبر عذراً مبرراً؟ ألا يتحمل الإنسان مسؤولية ازاء العزّاب من الفتيات والفتيان؟

جوابه:* ان القرآن الكريم يؤكد على الزواج وبناء الاسرة، ففي الآية ٧٤ من سورة الفرقان يتحدث عن احدى صفات عباد الرحمن بما يلي:

«وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَذُرِّيّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنا لِلْمُتَّقِينَ إِماماً».

فاستناداً لبيان هذه الآية الكريمة ان من صفات المرموقين والنموذجيين من الناس هي انهم يطلبون من الله الازواج والاولاد، وبعبارة اخرى ان الانسان المرضي عند الله هو من يولي اهتماماً لأمر اسرته وزوجته وولده بالاضافة الى ما يتميز به من صفات حسنة اخرى[١]. يقول تعالى في موضع آخر:

«وَأَنْكِحُوا الْأَيامىٰ مِنْكُمْ وَالصّالِحِينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَإِمائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَراءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللّٰهُ واسِعٌ عَلِيمٌ»[٢].

من الامور المهمة جداً والتي تستفاد من هذه الآية الكريمة هو ان الله جل وعلا وبايراده لكلمة «أَنْكِحُوا» بدلاً من «إنكِحوا» يأمر بالاضافة الى الزواج الذي يعد أمراً محبباً ومستحباً، بتزويج العزاب من الفتيات والفتيان. ان عبارة «أَنْكِحُوا» تشابه عبارة «أَقِيمُوا» و«وَلاٰ تَحَاضُّونَ» و«وَتَوٰاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوٰاصَوْا بِالصَّبْرِ» وما شابه ذلك. ففي جميع هذه الموارد لا يقول القرآن: تزوجوا، صلّوا، اعينوا الفقراء، أو قولوا الحق واصبروا، بل يوصي: أحيوا أمر الزواج والصلاة وإعانة الفقراء والعمل بالحق

---

*. كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢١٠ وهو باللغة الفارسية.

١. ذُكرت صفات عباد الرحمن في الآيات الاخيرة من سورة الفرقان.

٢. النور: ٣٢.

والصبر واشيعوه، وتَواصوا فيما بينكم وتَحاضّوا على هذه الأمور. وبعبارة اخرى ان كل انسان مكلف بواجبين: احدهما مسؤولية العمل بالواجب، والثاني مسؤولية حضّ الآخرين على العمل به، ففضلاً عن انه يجب على كل رجل أو امرأة ان يتزوج، يجب عليه ان يفكر بمن لم يتزوج بعد من الرجال والنساء أيضاً، أي يسعى الىٰ ازالة العراقيل التي تعترض طريق زواجهم. ان عدم شعور غالبية ابناء مجتمعنا بمثل هذه المسؤولية ناجم عن غفلتهم عن المعنى الدقيق لتوصية القرآن.

على كل انسان مسؤولية الحيلولة قدر المستطاع دون وجود اعزب من الرجال أو النساء في المجتمع، وينبغي ان ينطلق هذا العمل من داخل الوسط العائلي ثم يسري الى الاقرباء والاصدقاء والجيران ومن ثم التوجه نحو سائر افراد المجتمع، ومن باب التأكيد على الموضوع يصّرح تعالى بان لا يصبح فقر الرجل أو المرأة حائلاً دون الزواج، فلا الرجل ينبغي له أن يقول: لست املك مالاً الآن ولا قدرة لي على توفير نفقة العائلة، ولا المرأة ينبغي لها أن تقول: ان هذا الرجل يمر بضائقة مادية ولست أقدر أو لا أريد ان أكون زوجة له، ان مثل هذه الاعذار والحجج غير مقبول.

ان التربية الاسلامية تتطلب ان يتوكل الرجل والمرأة على الله، وان يبذلا في نفس الوقت اقصى جهودهما للحصول على مقومات الحياة واسبابها عن الطريق المشروع كي يعيشا حياة عفيفة وكريمة. واذا ما كانت الظروف والاوضاع لا تساعد بحيث لا يتعذر الزواج الدائم فحسب بل المؤقت(١) وكذلك الزواج بالجارية ان وجدت(٢)، اذ ذاك يتعين التزام العفة وانتظار سنوح الفرصة التي تتهيأ فيها مقومات الزواج، واستمراراً لآية الانكاح يأمر القرآن بهذا الأمر فيقول:

«وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...»(٣).

على أية حال، لقد سعى الاسلام كثيراً لئلا يبقى أعزب أو عزباء في المجتمع.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

١. النساء: ٢٤. ٢. النساء: ٢٥.
٣. النور: ٣٣.

تأديب المرأة

سؤال: لماذا يسمح الاسلام والقرآن للزوج بضرب زوجته؟ وهل يمكن تطبيق هذا الحكم في المجتمعات المعاصرة وفي الوقت الراهن بالذات؟ أليس ضرب المرأة امتهاناً لها ويتنافى مع شأنها الانساني؟

جوابه:* ان الخلافات العائلية والخصومات بين المرأة والرجل من بين القضايا التي حظيت باهتمام القرآن الكريم، من هنا فقد خصصت لها عدة آيات. مما يؤسف له ان الخلافات العائلية قامت على الدوام داخل العوائل بدرجات متباينة منذ صدر الاسلام حيث لم يكن المسلمون قد استوعبوا التعليم والتربية الاسلامية بعد كما ينبغي ويجب، وحتى يومنا هذا حيث تأثر المسلمون في جميع ارجاء العالم نوعاً ما بالثقافة المادية والمنحطة في الغرب وتناسوا تعاليم الاسلام وتربيته ولم يعملوا بها، فحرمت أُناساً أو قلّلت حظوظهم من الصفاء والحب الأُسري. وبما ان القرآن الكريم يهتم كثيراً بترسيخ وترصين دعائم الاسرة، فهو يسعى بما تيسر من السبل لئلا يدبّ الاختلاف والفرقة الى هذه المؤسسة الاجتماعية.

من اسباب إثارة الاختلاف داخل الاسرة هو النشوز، أي تمرد المرأة فيما يخص تمتع الزوج بها جنسياً. ينبغي الانتباه الى ان من اهم حقوق الرجل داخل الاسرة هو حقه في الاستمتاع الجنسي بزوجته، كما أنّ للزوجة مثل هذا الحق أيضاً، من هنا فان من الواجب على الزوجة مراعاة هذا الحق المعيَّن والثابت للرجل والاذعان له.

ان المرأة التي تأبى التسليم والتمكين فيما يخص هذا الأمر انما تكون قد تمردت على الحكم الالهي. ومثل هذا الاختلاف ليس على غرار الاختلاف في السليقة أو

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢١١ وهو باللغة الفارسية.

الذوق، بل ان أحد طرفي النزاع يحاول هنا التمرد على القانون، وهذا ليس بالأمر الذي يسهل التغاضي عنه. وبالرغم من ذلك، بما ان القرآن الكريم يسعى بكل ما أوتي من قوة لتقليص الخلافات العائلية وازالتها بأفضل السبل فهو لا يجيز اللجوء للقسوة في هذا المجال أيضاً. يقول القرآن الكريم:

«وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً»[1].

تلاحظون هنا، ان الزوج المحروم من اهم حقوقه واكثرها بداهة لا يمكنه الاساءة واستخدام العنف مع زوجته التي تحرمه من حقه خلافاً للقانون. فلابد أولاً من وعظها بالكلام اللين والقول الحسن علّها تُقلع عن هذا الفعل الخاطئ. فاذا لم تنجد الموعظة معها يقوم بهجرانها وفصل مضجعه. واذا لم يؤثر هذا التأديب النفسي والعذاب الروحي فليس امام الرجل سوى ثلاث سبل: الاولىٰ ان يواصل حياته المشتركة مع زوجته دون التمتع بأهمّ حقوقه واكثرها بداهة، ومن الواضح ان تجرع مثل هذا الحرمان عادة ما يكون متعذراً وليس مناسباً. والثاني ان يطلق زوجته وهذا يعني انهيار الكيان الأُسري بما يتبعه من خسائر فادحة. واخيراً فان القرآن الكريم ـ وبما ان الطلاق أبغض الحلال ـ يلجأ الى آخر سهم في جعبته عسى ان لا تنهار الأسرة، وهو أن يقوم الزوج بتأديب زوجته بدنياً. ولهذا السبيل الثالث شروطه وحدوده ـ بطبيعة الحال ـ الواردة في كتب الفقه. منها ان لا يُجرح البدن أو يَسوّدَ أو يصبح أزرق اللون، وكما يقول المثل المعروف «الضرب بعود النعناع» أي يكون خفيفاً ورقيقاً. فاذا ما أثّر بها مثل هذا الضرب وسلكت المرأة طريق التمكين فبها ونعمت وبهذه الحالة لم يعد لدى الرجل أي حق يتذرّع به. ان ضرب المرأة ـ بهذه المواصفات ـ هو في الحقيقة بمثابة آخر الدواء الذي يوصف للحيلولة دون تدمير الكيان العائلي.

---

١. النساء: ٣٤.

لقد اضحت هذه الآية الكريمة احدى اهم ادوات اعداء الاسلام لتضليل المسلمين لاسيما الشباب والنساء، فمنذ أمدٍ بعيد وهم يسعون على امتداد البلدان الاسلامية وغير الاسلامية ومن خلال كتابة القصص القصيرة والطويلة، والقصص المسرحية والتصويرية وعرضها أو توزيعها، الى عرض الاسلام علىٰ أساس انه دين يحث الرجال على ضرب النساء وجرحهن وكسر اطرافهن وتعذيبهن وبذلك يُنفّرون الناس عن هذا الدين!

في عهد الحكومة البهلوية المعادية للاسلام في ايران فقد الكثير من الشباب المسلم حماسه وحميته الدينية نتيجة الدعايات المضللة التي كانت غالباً ما تنطق من سفارات الدول الشيوعية مثل الاتحاد السوفيتي والصين، وعلى اثر ضعف معتقداتهم الدينية اصبحوا لقمة سائغة للشيوعية وسائر المذاهب المادية.

ولكي لا نتجاوز الحق فعلينا ان نعترف بأنّ ما يضاعف من تأثير مثل هذه الدعايات اضعافاً مضاعفة هو افعالنا المنافية للاسلام نحن المسلمين. فللأسف مازال الرجل في الكثير من العوائل المسلمة وطبقاً لما هو رائج ـ وخلافاً للموازين الشرعية ـ يطالب المرأة بالقيام بأعمال لم يعهد بها الدين اليها، وربما يمارس الضرب والسب بسبب مثل هذه الممارسات. فلو كنا نحن المسلمين نلتزم بالموازين الشرعية لما نجح اعداء الاسلام الى هذا الحد في تشويه صورة هذا الدين العزيز الالهي.

ان المنهج الذي يقترحه القرآن هو الاكثر واقعية وعقلانية وإثماراً وعدالة للحيلولة دون النشوز والطلاق، فلماذا يُعطل هذا المنهج؟ كما ان للرجل الحق في اتباع هذا الاسلوب أيضاً لتربية ولده، فقد ورد في الروايات: اذا ما بدر من ولدك عمل قبيح فاهجره أولاً ولكن لا تُطل هذا الهجران وعجّل بمصالحته، واذا ما انحصر سبيل اصلاحه بالضرب فاضربه ضرباً قليلاً وخفيفاً بحيث لا يصاب بكسر أو جرح بل لا يزرّق الجلد أو يحمر، وبمقدار ان يفهم بان خطأً أو معصية قد صدرت منه وينبغي ان لا تتكرر. يقول تعالى في الآية اللاحقة:

«وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاَحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً»(١).

استناداً لهذه الآية، اذا ما رأى ذوو كل اسرة واقرباؤهم تـفاقم الخـلافات بـين المرأة وزوجها بما يُخشى منه ان يؤول الى العداوة والانفصال، فهم مكـلفون بـان يقيموا محكمة عائلية ويختاروا حكمين من أقارب كلا الطـرفين للـمصالحة بـين الزوجة والزوج.

وربما يكون نشوز الرجل أو تمرده سبباً في اثارة الخصام داخل الاسرة. هـنا يقول القرآن:

«وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ»(٢).

يدل لحن هذه الآية الكريمة على ان المراد من «الصلح» هو الصلح الذي يجري بتنازل المرأة عن بعض حقوقها الزوجية، أي لكي تستقطب المرأة استئناس زوجها وموافقته وتحول دون وقوع الانفصال والطلاق فمن الافضل ان تغض الطرف عن بعض حقوقها.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

---

١. النساء: ٣٥.

٢. النساء: ١٢٨.

الفصل الرابع

مسائل متفرقة

سؤال: هل ان كلاً من الرجل والمرأة مستقل داخل الاسرة في الايمان والكفر أم ان أحدهما يتبع الآخر في هذه القضية؟

جوابه: كما هو مستفاد من الآيات القرآنية فان المرأة والرجل ليسا مرتبطين بالضرورة مصيرياً مع بعضهما بالايمان أو الكفر، بل ان كلاً منهما يعمل وفق ارادته واختياره، وكذلك الاولاد فهم مستقلون بهذا الأمر أيضاً. فقد يكون امرأة ورجل صالحين أو فاسدين معاً في اسرة واحدة، وربما يسير الاثنان باتجاهين متعاكسين فتكون المرأة صالحة والرجل فاسداً أو بالعكس[١]، وهذه الحالات الاربع ممكنة وقد وقعت وذُكرت نماذج منها في القرآن.

ان آدمَ وحواء، ابراهيم وسارة، زكريا وزوجته، عمران وزوجته ـ والد ووالدة مريم عليها السلام ـ، موسى وبنت شعيب، نماذج فيها الاثنان صالحان[٢].

وابو لهب وزوجته، نموذج المرأة والرجل الفاسدين معاً[٣].

وفرعون وزوجته نموذج الرجل والزوجة اللذين يسلكان طريقين مفترقين، فالمرأة تتجه نحو الصلاح والرجل يتجه نحو الفساد[٤]. وبالعكس فان نوحاً ولوطاً وزوجتيهما نماذج للمرأة الفاسدة والرجل الصالح[٥].

من امكانية وقوع هذه الحالات الاربع ندرك ان المرأة لا ارتباط لها من الناحية النفسية والمعنوية بأي رجل حتى زوجها، فبوسعها ان تكون مثل آسية ـ زوجة

---

١. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٧ وهو باللغة الفارسية.

٢. راجع: البقرة: ٣٥ و٣٦، آل عمران: ٣٥ و٣٦ و٤٠، هود: ٧١ ـ ٧٣، القصص: ٢٣ ـ ٢٨.

٣. المسد: ٣ ـ ٥.

٤. التحريم: ١١.

٥. التحريم: ١٠.

فرعون ـ فتعيش في اردء بيئة وبالرغم من ذلك تبقى محافظة على طهارتها وعفتها، وبامكانها أيضاً ان تعيش كامرأتي نوح ولوط في أقدس البيوت وترتبط بـأقدس الناس لكنها تنغمس في مستنقع المعصية.

❊ ❊ ❊ ❊ ❊

ضبط الغريزة الجنسية

سؤال: ان الغريزة الجنسية من الغرائز الطبيعية في الانسان، هل ان اشباع هذه الغريزة أمر مباح مطلقاً وبأي طريقة كانت في نظر القرآن والاسلام أم ان له قيوداً؟ وما هي القيود لممارسة الغريزة الجنسية؟

جوابه:* من طرق استمتاع الانسان هي علاقته بزوجته واشباعه لغريزته الجـنسية. وان اصل وجود هذه الرغبة ـ كما هو شأن سائر الرغبات والميول الباطنية ـ أمر فطري ومن لوازم البناء الروحي للانسان، وهي لا تنطوي تلقائياً على قيمة اخلاقية ايجابية أو سلبية، بل لابد من النظر في كيفية وحجم اشباع هذه الرغبة والوجهة في ممارستها. وبطبيعة الحال من الناحية الفلسفية ان كل شيء يتمتع بالوجود ـ سواء كان اختيارياً أم لا ـ هو خيرٌ في نفسه، غير ان الخير الفلسفي يـختلف عـن مـا يضطلح عليه بالخير الاخلاقي.

يستفاد من الآيات القرآنية الكريمة ان هذين الجنسين المخالفين خُلقا لبعضهما واحدهما يكمّل الآخر، وان مقتضى فطرة الانسان هي ان كلاً منهما يميل للجنس المخالف له ويتخذ منه مصدر سكينة له ويستمتع به بنحو يكون معه عاملاً في تكثير النسل ولا تترتب عليه مفسدة.

وفي نظر الاسلام فان ممارسة هذه الغريزة تخلو من القيمة السلبية حينما تراعى فيها ثلاثة انواع من القيود هي:

أ ـ القيود الفطرية: فالميل نحو الجنس المماثل مخالفٌ للفطرة ولنظام الخلقة في نظر القرآن الكريم ويعد نوعاً من الشذوذ في الشهوة الجنسية. بناءً على هذا اذا ما انحرف أُناس عن المسير الطبيعي لدى اشباع الشهوة الجنسية وسلكوا طريقاً آخر،

---

*. الاخلاق في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، ج ٢، ص ٢٣٩ وهو باللغة الفارسية.

فان لاشباع الغريزة الجنسية بهذا الشكل قيمة سلبية ويكون قد زاغوا عن الصراط المستقيم وجادة الفطرة.

وقد جرى التأكيد في القرآن الكريم وفي ثلاثة مواضع على اقل تقدير لدى الحديث عن قصة قوم لوط المعروفين باللواط، على قبح هذا العمل وانحرافهم عن صراط الفطرة. فقد ورد في احدى هذه الآيات:

«وَتَذَرُونَ ما خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْواجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عادُونَ»[١].

جاء في هذه الآية التعبير بـ «ما خلق لكم» أي خلق لكم ازواجاً من الجنس المخالف، وعليه فان مقاربة الرجل للرجل والمرأة للمرأة خلاف الخلقة الالهية. وفي الآيتين ٨٠ و ٨١ من سورة الاعراف يوصف هذا العمل بـ «الفاحشة» و«الاسراف»[٢].

ب ـ القيود الاجتماعية: ان ما يصبح سبباً في القيمة السلبية لدى اشباع الرغبات والشهوات هو التزاحم الذي يحصل مع بعض الرغبات الاخرى، ومن خلال تقييم ونتائج الجمع بين هذه الرغبات ستتضح قيود وحدود كل واحدة من الغرائز.

وفي بعض الحالات يستطيع الانسان اكتشافها ومعرفة حدود كلّ منها عن طريق مدركاته البسيطة والعقلية، ولكن في اغلب الحالات وحيث لا نمتلك احاطة بموارد التزاحم وآثارها السيئة، فلا قدرة لنا على تحديد مواردها بدقة، وهنا يقوم الوحى بدوره الحيوي ولكن المنشأ الحقيقي على أية حال هو التزاحم.

ان المصالح الاجتماعية للانسان تقتضي ان تكون حياته بشكل عائلي وفي اطار الزواج. ويجب ان تخضع العلاقات بين المرأة والرجل للسيطرة ولمعايير خاصة، ويجب ان يكون لزوج المرء لون من الاختصاص به وفي هذه الحالة سيكون سبباً في قيام مصالح عديدة ودفع اخطار جسيمة.

من بين المصالح الاجتماعية هو المحافظة على نسل الانسان من خلال تشكيل

---

١. الشعراء: ١٦٦.

٢. راجع كذلك: النمل: ٥٥.

الاسرة، ومن ثم ستترتب الكثير من القضايا الاجتماعية على تشكيل الاسرة والمحافظة على النسل من قبيل الارث، والانفاق، والتربية وسائر المسؤوليات التي يتحملها الاب والام ازاء الولد، أو المهر والنفقة والاستمتاع والطاعة والمسؤوليات التي يتحملها كلٌّ من الزوجين ازاء صاحبه. فمن الواجب مراعاة كافة هذه المسؤوليات بدقة كي يغدو المجتمع مجتمعاً انسانياً، وتتهيأ الارضية لتنامي العواطف والفضائل الانسانية والمحبة والتضحية والطهارة فيه، وفي المقابل تزول مقومات تنامي الفساد والانحراف والامراض الجسدية والنفسية، وانهيار العواطف الانسانية والانحدار في الحياة الحيوانية.

ان القوانين الالهية هي التي تحدد الشروط المختلفة للزواج الشرعي وحدوده وذاك ما ورد في الرسائل الفقهية. ونورد آية واحدة حول هذا النوع من القيود هي:

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ * إِلاَّ عَلىٰ أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغىٰ وَراءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ العادُونَ»[١].

ج ـ القيود الشرعية والاخلاقية: فقد لا توجد قيود فطرية أو اجتماعية، ولا مؤاخذة في اصل الزواج من الجنس المخالف، ولكن ثمة حالات وظواهر تفرز قيمة سلبية، فهنالك حدود في الزواج من الجنس المخالف مثل حرمة نكاح المحارم، وكذلك هنالك قيود في الاستمتاع الجنسي بالزوجة القانونية والشرعية أيضاً من قبيل فترة الحيض الشهرية.

ورد تفصيل هذه الاحكام وتفرعاتها في الرسائل العملية للمراجع العظام لا يسمح المجال لذكرها هنا، ونحيل القارئ الكريم الى المصادر المتوفرة[٢].

* * * * *

١. المؤمنون: ٥ ـ ٧.

٢. مقتبس عن الجزء الثاني من الاخلاق في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، فصل الغريزة الجنسية والزواج.

اخلاق النساء

سؤال: وردت في القرآن وصايا بشأن اخلاق النساء، فما هي اهم تعاليم القرآن للنساء؟

جوابه:* ان اول وصايا القرآن للنساء هو الالتزام بالحجاب وقد ورد في عدة آيات. نقرأ في الآية ٣١ من سورة النور:

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّٰ ما ظَهَرَ مِنْها وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلاٰ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاّٰ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنائِهِنَّ أَوْ أَبْناءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَواتِهِنَّ أَوْ نِسائِهِنَّ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ أَوِ التّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلىٰ عَوْراتِ النِّساءِ وَلاٰ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللّٰهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

كما ورد في الآية ٥٩ من سورة الاحزاب:

«يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْواجِكَ وَبَناتِكَ وَنِساءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذٰلِكَ أَدْنىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاٰ يُؤْذَيْنَ وَكانَ اللّٰهُ غَفُوراً رَحِيماً»

الآية المتقدمة تتضمن وصايا للنساء للالتزام بالحجاب، بيد ان الله سبحانه وتعالى يوصي الرجال أيضاً ـ في هذا المجال ـ بان يرعوا حرمة النساء لاسيما نساء النبي، فيقول:

«وَإِذا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتاعاً فَسْئَلُوهُنَّ مِنْ وَراءِ حِجابٍ ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ...»[1].

---

*. راجع: الاخلاق في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، ج ٣، ص ٨٨ وهو باللغة الفارسية.

١. الاحزاب : ٥٣.

الآيتان الاخيرتان نزلتا بشأن زوجات النبيﷺ لكنّ أياً منهما لا تختص بهنّ، فالحجاب أمر مشترك بين نساء المسلمين كافة، فضلاً عن ان عبارة «ذٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ» في الآية الاخيرة تبين علّة الحكم ومن الممكن تعميمها على كافة النساء. وعليه فقد الزمت الآية الكريمة الرجل المسلم ان يحترم حجاب النساء الاجنبيات.

الوصية الثانية للنساء هي ان يقلّلن من الاختلاط بالاجنبي، وبالطبع اذا ما ترددت المرأة على الاسواق وهي محافظة على حجابها الشرعي فانّها لا تُلاحق شرعياً الاّ ان يجر ذلك الى الفساد والفحشاء. أما من الناحية الاخلاقية فان المرأة المسلمة مكلفة بأن تبتعد عن الرجل الاجنبي وتسعى لان يقتصر عملها على البيت.

وقد تطرأ حالات خاصة احياناً فتتطلب المصالح الاجتماعية والسياسية مشاركة النساء في المجتمعات، وفي هذه الحالة يتعين ان يكون تجمع النساء بمعزل عن الرجال قدر الامكان، فاختلاط المرأة بالرجل الاجنبي ـ لاسيما اذا كانت المرأة متبرجة ـ له قيمة اخلاقية سلبية في نظر الاسلام. يقول القرآن الكريم:

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولىٰ...»[١]

الوصية الثالثة للنساء مراعاة الحياء، والحياء يعني ان الانسان ولخشيته من التلوث بالمعصية فهو ينأى بنفسه عن مظان التلوث بالمعصية. وعليه لا يمكن تسمية عدم المواجهة أو ضعف النفس بانه حياء. يقول القرآن الكريم في قصة بنات شعيب:

«فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ...»[٢].

يستفاد من هذه الآية ان للحياء قيمة اخلاقية متميزة بالنسبة للنساء.

الوصية الرابعة للنساء هي التحلي بالوقار والرصانة حين الحديث مع الرجال، وان لا يكون كلامهنّ بنحو يثير لديهم الشهوة. يقول تعالى بهذا الصدد:

---

١. الاحزاب: ٣٣. ٢. القصص: ٢٥.

«فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً»(١).

المخاطب في هذه الآية نساء النبي ﷺ ولكن من المسلَّم به انها وصية اخلاقية يُرجح اخلاقياً الالتزام بها بالنسبة لكل امرأة مسلمة.

* * * * *

١. الاحزاب: ٣٢.

احكام خاصة بالنبي فيما يتعلق بالنساء

سؤال: وردت احكام خاصة في القرآن حول نبي الاسلام ونسائه، ما هي هذه الاحكام وما هي الحكمة منها؟

جوابه:* في ضوء الشخصية الفذة التي يتمتع بها نبي الاسلام الاكرمﷺ في عالم الخلق، وعلى اساس المصالح التي نجهلها ويعلمها الله، فقد كان يتمتع بمجموعة من الحقوق والواجبات الفردية والعائلية والاجتماعية التي تختصّ به ولم يكن يشاركه بها أيٌّ من المسلمين. وقد ورد بعض هذه الموارد في آيات القرآن وهي ناظرة لنساء النبي ومنها:

١ـ اذا ما ارتكبت أيٌّ من نسائه عملاً قبيحاً سيكون عذابها مضاعفاً. «الاحزاب / ٣٠».

٢ـ ايّ واحدة تطيع الله ورسوله من نسائه وتعمل صالحاً يضاعف لها الاجر. «الاحزاب / ٣١».

٣ـ يجوز للنساء ان يهبنَ انفسهن للنبيﷺ ولا يجوز ذلك لغير النبيﷺ «الاحزاب / ٥٠».

٤ـ لا يجوز لغيرهﷺ الزواج بأكثر من اربع في آنٍ واحد «الاحزاب / ٥٢».

٥ـ[١] يستفاد من مجموع هذه الاحكام الخاصة ان النبي الاكرامﷺ يتمتع بمكانة مرموقة لدى الله سبحانه وتعالى، وعلى اساس تلك الخصائص بلغ النبوة والرسالة ونزل عليه الوحي، وانيطت به مسؤولية هداية البشر. ومن ناحية اخرى

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمد تقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢١١ وهو باللغة الفارسية.

١. هنالك حقوق وواجبات خاصة اخرى أيضاً ورد بعضها في القرآن. الاحزاب: ٢٨ـ٣٥ و٥٠ـ٥٣.

فقد جُعلت له ﷺ حقوق وامتيازات خاصة، وما نحن منه على يقين هو ان الله حكيم وعليم وان الافعال الالهية والاحكام السماوية لا تخلو من مصلحة أبداً. ولكن ما هي الحكمة على وجه الدقة؟ لا علم لنا، والله العالم.

* * * * *

سؤال: ما هي اسباب ظهور وتنامي حركات الدفاع عن المرأة في العالم المعاصر لاسيما في البلدان الغربية؟

جوابه:* لقد قام الباحثون بدراسات واحصوا الاسباب في هذا المجال، ويمكن القول على نحو الاجمال بان هنالك ثلاثة اسباب كان لها بالغ الاثر في ظهور وتنامي حركات الدفاع عن المرأة هي:

١ـ نزوات الرجال وشهواتهم: لا شك في ان النساء في ايٍّ من المجتمعات والحضارات البشرية لاسيما في ظل الانظمة الدينية كنَّ يلتزمن نوعاً ما بقيود من قبيل «الحجاب». فانبرى عبّاد الشهوة من الرجال فسلخوهنّ من تلك القيود واخرجوهن من البيوت تحت عناوين خداعة مثل «حقوق المرأة» و«حرية النساء»، ليتسنى لهم اشباع المزيد من نزواتهم الحيوانية.

٢ـ استغلال النساء اقتصادياً: بعد الثورة الصناعية في بلاد الغرب هبَّ التجار واصحاب الاعمال للبحث عن القوى العاملة الزهيدة الأجر، وبما ان النساء كنَّ في تلك البلدان حتى ذلك اليوم يفتقرن للدخل. فكان من الطبيعي ان يقبلن بان يدفع لهن أجرٌ اقل من الرجال، فانبرى اصحاب المصانع لاستغلال هذا الوضع، فكانت الشعارات مثل «يجب ان تتحرر النساء، وان لا يبقين حبيسات بين اربعة جدران، ويجب ان يتمتعن بالاستقلال الاقتصادي، وان يعملنَ في الميادين الاجتماعية»، وسيلة جيدة بأيدي اصحاب المصانع ليفلحوا من خلالها بجر النساء الى داخل معاملهم واستغلالهنَّ اقتصادياً.

---

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٦ وهو باللغة الفارسية.

٣ـ استغلال اصواتهنَّ سياسياً: نظراً لما كان يراه التواقون للمنصب وعشاق السلطة في الانظمة الديمقراطية التي تزعم اعتماد الحكومة على آراء الشعب من ان النساء اكثر مرونة و تأثراً بالدعايات، وحيث انهم كانوا بحاجة للمزيد من الاصوات، فقد جهدوا لاقحامهنَّ في ميدان الاجتماع والسياسة حتىٰ يكسبوا اصواتاً اكثر والتربع على سدّة الحكم من خِلال خداعهنَّ والتأثير عليهنّ.

* * * * *

آثار وعواقب حركات الدفاع عن حقوق المرأة

سؤال: هل كانت حركات الدفاع عن حقوق المرأة ناجحة لحد الآن أم لا؟ والى أي مدى كانت النتائج المتمخضة عن هذه الحركات في صالح النساء؟

جوابه:* حريٌ الاقرار ـ وللاسف ـ ان النتائج المتمخضة عن حركات الدفاع عن حقوق المرأة في القرن الاخير كانت سلبية، وتمخضت عن خسائر فادحة بالنسبة لطبقة النساء بل للبشرية جمعاء. وهذا رأي يعتقد به اكثر المحققين والمفكرين في الغرب أيضاً. وهنا نشير الى بعض العواقب السيئة الناجمة عن مثل هذه الحركات:

أ ـ لقد فقدت النساء كرامتهن اذ انجرفنَ نحو الابتذال واصبحن آلة لاهواء الرجال، وقد آل هذا الابتذال الى جري النساء وراء الرجال حيث يعرضن انفسهنَّ امامهم بدلاً من أن يطلبهنّ الرجال ويقصدوهنّ ليخطبوهنّ.

ب ـ ان توفر النساء اكثر من الضروري وسلوكهنّ غير الطبيعي ادى الى ان يُعرض الرجال عنهنّ بل وينفروا منهنّ. مما ادى الى ان يُقبل الرجال نحو نظرائهم في الجنس لاشباع غرائزهم الجنسية، فيما دفع فتور الرجال وجفاؤهم النساء لاطفاء عطشهنّ الجنسي مع مثيلاتهن في الجنس، وان تفشي الشذوذ الجنسي في بلاد الغرب معلول بشكل اساسي لهذه العلّة، واصبح هو علّة للكثير من الامراض الجسدية والنفسية بحيث ان هذه الظاهرة تمثل اليوم احدى اكبر المشاكل التي تحيق بالحضارة الغربية.

ج ـ لقد اصبح عمل المرأة خارج بيتها عائقاً دون قدرتها على الاهتمام بأعمال البيت كما يجب وينبغي، فأصبح هذا الخلل سبباً في بروز الخلافات العائلية، كما

*. راجع: كراس الحقوق والسياسة في القرآن، محمدتقي مصباح اليزدي، الدرس: ٢٠٦ وهو باللغة الفارسية.

تسبب استقلالهن الاقتصادي وامتلاك الدخل بتزايد جرأة النساء وانخفاض خشيتهن من الانفصال والطلاق وبالتالي اتسعت دائرة الخلافات العائلية. ولا يخفي ان عاقبة تفاقم مثل هذه الخلافات لم تكن في اغلب الحالات سوى طلاق وانفصال المرأة عن الرجل.

د ـ كانت احدى نتائج حركات المناصرين للمرأة الحيلولة دون تعدد الزوجات، فقد صرحوا وكتبوا ان الزواج بأكثر من واحدة انتهاك لحرمة النساء وسبب في اهدار حقوقهنّ، اذن لا ينبغي السماح للرجل بان يتخذ زوجة اخرى.

والنتيجة الاخرى كانت تعطيل الزواج المؤقت، وهذا ما تحقق أيضاً بفعل استدلالات مشابهة لما تقدم. ان ما نجم عن تظافر عدة عوامل مثل الشذوذ الجنسي وتزايد الطلاق ومنع تعدد الزوجات والزواج المؤقت، هو التزايد السريع في عدد البنات غير المتزوجات والنساء الأيامى، وكان هذا الامر يتخذ طابعاً كارثياً يستعصي علاجه في البلدان التي تبتلىٰ بالحروب الداخلية أو الخارجية وتفقد عدداً كبيراً من رجالها، ويخرج من كونه حالة مؤقتة وطارئة.

هـ ـ ان الرجال الذين مُنعوا بشدة عن تعدد الزوجات والزواج المؤقت، حينما كانوا لا يشبعون غريزتهم الجنسية بامرأة واحدة لم يكونوا يرون بُداً من اقامة العلاقة الجنسية غير المشروعة، من هنا شاعت العلاقات الجنسية غير الشرعية مع الفتيات والعازبات من النساء بل وحتى المتزوجات.

ان التحقيقات التي قام بها الغربيون انفسهم تثبت بالارقام الحقيقة المؤلمة بان معظم الرجال في المجتمعات الغربية لا يكتفون بزوجة قانونية واحدة، ويقيمون علاقات مع بنات او نساء أُخريات.

و ـ ان العلاقات الجنسية غير الشرعية تؤدي الى تفسخ العلاقات العائلية وانهيار كيان الاسرة الدافئ وظهور اطفال غير شرعيين.

ان الاضطراب النفسي والاجتماعي الناجم عن ما يسمى بحرية المرأة لا ينحصر

بهذه الموارد، وما ذكرنا هو غيض من فيض المشاكل والمصائب التي ارهقت الحضارة الغربية. من هنا فان النشاطات المتزايدة في المجتمعات الغربية والتي تجري على ايدي النساء بالذات، ضد «حقوق وحريات المرأة» ليست مستبعدة على الاطلاق. فالنساء في الدول الغربية يطالبن الآن حكوماتهن بكل جدّية بان تجعل تعدد الزوجات أمراً قانونياً، وهنّ يقلنَ ويكتبنَ ان الانجراف الى المصنع والعمل والدائرة والمؤسسة لم يورثنا سوى انصراف الرجال عن الانفاق علينا ووجوب ان نتحمل الاعمال الشاقة والمهينة أحياناً خارج الدار.

الحقيقة هي ان حرية المرأة في المجتمعات الغربية والمجتمعات المنبهرة بالغرب بالرغم مما خلفته من عواقب أليمة ورهيبة يتعذر تلافيها، فقد مهدت للعودة الى نظام حقوق المرأة في الاسلام. فالغرب الذي صوَّب جلَّ هجماته ضد الاسلام ونظامه الحقوقي ينحو الآن شاء أم ابى باتجاه بعض الاحكام الحقوقية لهذا الدين الحنيف، وهذه الظاهرة اكثر لمساً في مجال حقوق المرأة، فعلى سبيل المثال ظهر خلال السنوات الاخيرة وبمستوى جيد الميل نحو الحجاب بين النساء غير المسلمات في الغرب.

* * * * *

الفهارس

الجزء الاول: «ولايةُ الفقيه، خبراء القيادة (١)»

الفصل الاول: شرعية الحكومة والقبول بها

الفصل الثاني: الاسلام والديمقراطية

الفصل الثالث: ولاية الفقيه

الفصل الرابع: مجلس خبراء القيادة

الجزء الثاني: «ولايةُ الفقيه، خبراء القيادة (٢)»

الفصل الاول: ولاية الفقيه

الفصل الثاني: خبراء القيادة

الفصل الثالث: الحكومة الدينية

الجزء الثالث: الدين والمفاهيم الحديثة، الرقابة الاستصوابية

الجزء الرابع: الحرية والتعددية

الفصل الاول: الحرية

الفصل الثاني: التعددية

الجزء الخامس: حقوق المرأة في القرآن

الفصل الأول: خلق المرأة

الفصل الثاني: فلسفة أحكام النساء

الفصل الثالث: الحقوق المدنية للمرأة

الفصل الرابع: مسائل متفرقة